T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

ELEŞTİREL GERÇEKÇİLİK AKIMINDA DİN – BİLİM İLİŞKİSİ: IAN G. BARBOUR, JOHN C. POLKINGHORNE VE ARTHUR R. PEACOCKE ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

BAYRAM KARCI

İstanbul, 2011

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

ELEŞTİREL GERÇEKÇİLİK AKIMINDA DİN – BİLİM İLİŞKİSİ: IAN G. BARBOUR, JOHN C. POLKINGHORNE VE ARTHUR R. PEACOCKE ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

BAYRAM KARCI

Danışman: DOÇ. DR. MUHİTTİN MACİT

İstanbul, 2011

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Bilim Dalı Doktora öğrencisi BAYRAM KARCI nın ELEŞTİREL GERÇEKÇİLİK AKIMINDA DİN-BİLİM İLİŞKİSİ: IAN G.BARBOUR, JOHN C.POLKINGHORNE VE ARTHUR R.PEACOCKE ÖRNEĞİ adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 13.07.2011 tarih ve 2011-14/27 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/~~oyçokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı	**İmzası**
Tez Savunma Tarihi :	29/07/2011	
1) Tez Danışmanı :	**DOÇ. DR. MUHİTTİN MACİT**	....
2) Jüri Üyesi :	**DOÇ. DR. HASAN HACAK**	....
3) Jüri Üyesi :	**PROF. DR. İLHAN KUTLUER**	....
4) Jüri Üyesi :	**PROF.DR.BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA**	....
5) Jüri Üyesi :	**DOÇ.DR.İBRAHİM ÇAPAK**	....

ÖNSÖZ

Düşünce tarihinde bilgi sürecine, sübjektif ve objektif olmak üzere, iki farklı temel yaklaşım tarzı mevcuttur. Sübjektivizmi temel alan idealist bilgi teorileri, zihinden bağımsız, objektif bir gerçekliğin varlığını reddederken, objektivizmi temel alarak bilginin objesi olan unsurların, zihinden bağımsız bir biçimde var olduklarını kabul eden pozitivizm ve materyalizm, bilgi sürecinde, zihinsel kategorilerin ve kavramların katkısını görmezden gelmiştir. Eleştirel gerçekçilik, her iki yaklaşımı da, indirgemeci ve bilgi sürecini açıklamaktan uzak yaklaşımlar olarak değerlendirir ve bu ikisi arasında, indirgemecilikten kaçınarak, bilgi sürecindeki hem zihnin, hem de, zihinden bağımsız bir biçimde var olan ve bilgimize kaynaklık eden objelerin katkısını kabul ederek bir orta yol tesis etmeye çalışmıştır.

Eleştirel gerçekçilik, Batı'da, akademik çevrelerde, yaygın bir biçimde istifade edilen ve farklı disiplinlere uygulanan, özellikle de sağlıklı bir din – bilim ilişkisi inşasında, başarılı modellerin oluşturulmasına imkân tanıyan, kapsamlı bir bilgi teorisidir. Medeniyetlerin yükselişinde, tercüme faaliyetlerinin ve bilgi transferinin çok önemli bir yeri vardır. Biz de, bu çalışmada, entelektüel geleneğimizin güncellenmesine katkı sağlayabileceğini umduğumuz, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini, din – bilim ilişkisi bağlamında inceleyerek, aydınlarımızın istifadesine sunmayı hedefledik.

Bu vesileyle, bu çalışmanın konusunun belirlenmesindeki katkıları nedeniyle, ilk danışmanım, muhterem hocam Prof. Dr. Bekir Karlığa'ya; tezin planının şekillenmesinde ve eksiklerinin tespit edilerek, düzeltilmesindeki katkıları nedeniyle, değerli danışmanım Doç. Dr. Muhittin Macit'e; tezin tamamlanması konusundaki teşvikleri ve yapıcı tenkitleri nedeniyle, tez izleme jürisinin değerli üyeleri Prof. Dr. İlhan Kutluer ve Doç. Dr. Hasan Hacak'a; çalışmanın geliştirilmesi yönündeki tavsiyeleri nedeniyle tez jürisinin değerli üyeleri Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya ve Doç. Dr. İbrahim Çapak'a; kaynaklar konusundaki destekleri nedeniyle İSAM kütüphanesine ve manevi desteklerini her zaman arkamda hissettiğim aileme teşekkürlerimi arz eder, çalışmanın konuyla ilgilenenlere istifadeli olmasını dilerim.

İstanbul, 2011 — Bayram KARCI

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.y.	: Adı geçen yer
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
D.C.	: District of Columbia
Dk.	: Dakika
Edt.	: Editör
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
s.	: Sayfa
v.b.	: Ve benzeri
y.y.	: Yüzyıl

GİRİŞ

Din - bilim ilişkisi konusundaki tartışmalarımızın temelinde yatan önemli sorunlardan birisi, hatta bekli de en önemlisi, epistemoloji konusundaki yetersizliklerdir. Konunun gerektirdiği hassasiyetlere sahip bilgi teorisinden yoksunluk, dilin metaforik yapısından habersizlik, bilgi vasıtalarımızın sınırlarını bilememe, bilgi süreçleri neticesinde elde edilen bilgiye aşırı doğruluk değerleri yükleme gibi hususlar aydınlarımızı, değerlendirmesi yapılan konularda bazen aşırı cesur yorumlarda bulunmaya sevk etmekte ve sonuçta disiplinler arası çatışmaları netice vermektedir. Bir tarafta, bilim çevrelerindeki materyalizm ve pozitivizmi kendisine dayanak yaparak, bilimi kutsal bilgi kaynağı gibi konumlandıran bilimcilik, diğer tarafta, dini hükümlerin inşasında, aklı reddeden ve dini metinlerin yorumlanmasına karşı çıkan lafızcılık, din ve bilim konusunda kutuplaşmayı körüklemekte ve sorunlarımızın, çatışmadan uzak bir biçimde konuşularak çözülmesini engellemektedir.

Din - bilim ilişkisi konusunda, bugün, en fazla ihtiyaç duyulan şey, din ve bilimin, birbirini yok saymadan etkileşime geçebilecekleri, birbirlerinin tecrübelerinden istifade ederek, birlikte ortak anlam arayışında bulunabilecekleri ve insanlığın sorunlarına çözüm üretebilecekleri, epistemolojik ve metodolojik bir zemin ihtiyacıdır. Meseleye taraf olmuş, her iki disiplinin ihtiyacını karşılayabilecek ve her iki disipline de, adil davranabilecek, güvenilebilir bilgi teorilerine ve metodolojilere ihtiyacımız olduğu açıktır. Biz de, bu çalışmada, din ve bilim arasında, karşılıklı etkileşime imkân tanıyacağını umduğumuz, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini inceleyeceğiz.

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE PROBLEM

Eleştirel gerçekçilik (*Critical Realism*), bilgimizin sınırları ve mahiyeti konusunda bizi tevazua davet eden; her türlü mutlak ve nihai bilgi iddiasından bizi sakındıran, bununla birlikte, gerçeğe yakın bilgiler elde edebileceğimiz konusunda da bizi cesaretlendiren bir bilgi teorisidir. Eleştirel gerçekçilik, bütün felsefe tarihi boyunca bir eğilim olarak, her dönemde var olmakla birlikte, 19. yüzyılın ikinci yarısında, idealizm ve doğrudan realizme tepki olarak ortaya çıkan ve sistemleştirilen bir bilgi teorisidir. Eleştirel gerçekçilik, bilginin tabiatı ve gerçekle ilişkisi üzerine felsefi bir tavırdır. Bir taraftan, zihinden bağımsız bir biçimde var olan dış dünyayı olduğu şekilde bilebileceğimizi öne sürer ki, bu yönüyle realisttir; diğer taraftan da, doğrudan realizmin iddiası olan dünyanın, algılandığı gibi olduğu iddiasını reddeder, bu yönüyle de eleştireldir. Eleştirel gerçekçilik, algılamanın, insan zihninin bir fonksiyonu olduğunu ve bu nedenle de zihnin damgasını taşıdığını iddia eder ve dış dünya hakkında, ancak algı ve algı dünyası üzerine yoğunlaşan, eleştirel bir tefekkür vasıtasıyla bilgi elde edebileceğimizi savunur.[1] Dolayısıyla eleştirel gerçekçilik, bilgi teorisinde zihnin fonksiyonu üzerine Kant'ın eleştirisini de dikkate alır.

Eleştirel gerçekçilik kavramı, gerçekçilik ve eleştirellik olmak üzere, iki temel unsurdan oluşur. Bunlardan **Gerçekçilik** unsurunun iki temel özelliği vardır. **Birincisi**, diğer olanın varlığını öne sürer. Bu diğer olan, genellikle bağımsız, harici bir gerçeklik olarak algılanan, bütün dünyadır, ya da en azından, bilen objeden bağımsız, farklı bir şeydir. Varlığın, süjenin bir tasavvuru olmadığını, algılayanın zihinden bağımsız bir varlığının bulunduğunu savunur. Eleştirel gerçekçilikte bilinen, bilen süjeden tamamen farklıdır. Bu birinci özellik, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini, idealizmden farklılaştırarak realizme yaklaştırır. **İkincisi**, bilen süjenin, dünyanın gerçek bilgisini elde edebileceğini öne sürer. Her ne kadar bilinen, bilen süjeden bağımsız olarak var olsa da, eleştirel gerçekçiler, bilen ve bilinen arasında bir bilgi ilişkisinin kurulabileceğini savunurlar. Eleştirel gerçekçi bir tavır içerisinde gerçekçi bir pozisyonun savunulabilmesi için

[1] Kees Van Kooten Niekerk, "Critical Realism", *Encyclopedia of Science and Religion*, New York, McMillan, 2003, s. 190–192

birinci iddia yeterli değildir; bununla birlikte doğru bilginin de, mümkün olması gerekir. Gerçek olduğu varsayılan dünyanın varlığını test edebilmemiz için, ona ait doğru bilgi elde etme imkânına da sahip olmamız gerekir. Dolayısıyla, doğru bilgilerimiz, bize bilgisini verdikleri objenin, aynı zamanda gerçekte var olduğunun bilgisini de verirler.[2]

Eleştirel gerçekçilik, dünyanın gerçek bilgisinin elde edilebileceğini savunarak, dünyanın değişen yönlerinin yanında, değişmeyen, mekanizma ve yasaların da bulunduğunu, dünyanın en azından anlaşılabilir (*intelligible*) olduğunu savunur ve bu yönüyle de rölativizm, post-modernizm ve bilgi sosyolojisinin katı programından farklılaşır. Böylece değişmezlik ve kurallılık gerektiren, bilimi ve bilimsel araştırmaları mümkün kılar.

İkinci unsur olan **eleştirellik** unsurunun da iki temel özelliği vardır. **Birincisi**, bilgi doğrudan değil, vasıtalıdır. Bilgi, doğrudan realizmde olduğu gibi doğrudan ya da, sezgisel değildir. Bilgi, bilinen objeyle özdeş de değildir. Algı muhtevasında mevcut olan her nitelik, objenin kendisinde olmayabilir. Eşyanın renk, ses, tat gibi bazı özellikleri yalnızca zihinde bulunur; dış dünyada bulunmaz. Bu nitelikler, bazı dış uyarıcıların, insan zihnine etki etmesi neticesinde ortaya çıkar. Bu nitelikler, bilincin bir tepki tarzıdır ve bu nedenle de, nesnelerin objektif değil sübjektif nitelikleridir. Eleştirel gerçekçilikte gerçeklik, kavramlar, semboller, metaforlar, modeller ve teoriler vasıtasıyla, süjenin mensubiyet ilişkisi içerisinde bulunduğu belirli paradigmalar perspektifinden algılanır. Bilgi sürecinde algılayanın muhayyilesinin yaratıcı katkısı da önemlidir; bu açıdan mutlak anlamda objektivite de mümkün değildir. Bu yönüyle, eleştirel gerçekçilik, sezgicilikten, doğrudan realizm'den ve pozitivizm'den farklılaşır. **İkinci** olarak, bilgi ve bilgi süreci hakkında yargıda bulunarak akıl, eleştiri ve bilginin sınırlarını belirleyen, bir eleştirel teoriye ihtiyaç vardır.[3] Oluşturup, savundukları eleştirel teorileri, eleştirel gerçekçiler arasında da bir farklılaşmayı beraberinde getirmiştir. Bir tarafta natüralizme yaklaşan (Roy Wood Sellars gibi) diğer tarafta da, Post-modernizme yaklaşan (Wentzel Van Hussteen gibi) bilgi teorilerine sahip

---

[2] David Paul La Montagne, "Barth and Rationality Critical Realism in Theology", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton Theological Seminary, 2001), s. 12 - 13
[3] La Montagne, *a.g.e*, s. 12 - 13

felsefeciler, eleştirel gerçekçilik şemsiyesi altında bir arada bulunabilmekte ve kendilerini bir eleştirel gerçekçi olarak tanımlayabilmektedirler.

Eleştirel gerçekçiler bilgiyi, bilen ve bilinen arasındaki ilişki, olarak tanımlayan anlayışa şüphe ile bakarlar. Doğrudan realizme karşı bilginin vasıtasız olduğunu reddetmeleri ve bilgi sürecinde, zihinsel kategorilerin ve insan muhayyilesinin yaratıcı katkısını kabul etmeleri, onları, bilgi konusunda eleştirel olmaya zorlar ve epistemolojik şüphecilikle karşı karşıya bırakır. Eleştirel gerçekçiler, her şeye rağmen, bilinen ve bilen arasında, sınırlı da olsa bir bilgi ilişkisinin mümkün olduğunu kabul ederler. Ancak, neticede elde edilen bilgi, mutlak değil, nisbi, değişime ve düzeltmeye açık bir bilgidir. Bu nedenle süje, bilgisini hiçbir zaman, nihai ve mutlak bilgi olarak göremez. Eleştirel gerçekçiliğin bu yönü, onu bilgi iddiasında daha mütevazı kılar ve araştırmacıyı bilimselcilik gibi aşırılıklara düşmekten korur.

Eleştirel gerçekçilik, hem zihinden bağımsız olarak var olan, doğal gerçeklik hakkında doğru bilginin mümkün olduğunu, hem de, bu doğal gerçeklik hakkında elde edilen bilgilerin vasıtalı ve yanılabilir olduğunu savunması nedeniyle, önemli bir paradoksu da içerisinde barındırır. Eleştirel gerçekçiliğin temel iddiasıyla birlikte var olduğu için, bu sorundan kaçılamaz. Ancak eleştirel gerçekçi bir pozisyonu savunabilmek için, bu soruna bir çözüm bulmak da gerekmez.[4]

2. ARAŞTIRMANIN HEDEFİ VE ÖNEMİ

Bu çalışmanın başlıca iki temel hedefi vardır: Birincisi, Batıda, özellikle din - bilim ilişkisi ile iştigal eden önemli düşünürlerin, özellikle 19. ve 20. yüzyıllardaki, bilim alanında yaşanan gelişmelerden etkilenerek geliştirdikleri, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin din - bilim ilişkisi bağlamında incelenerek, yeterli ve geçerli bir bilgi teorisi olup olmadığının araştırılmasıdır. İkincisi, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin Arthur R. Peacocke, Ian G. Barbour ve John C. Polkinghorne tarafından din – bilim ilişkisi konusuna uygulanması neticesinde ortaya çıkan din – bilim ilişkisi modellerinin yeterlilik ve verimliliğinin incelenerek, sağlıklı bir din – bilim ilişkisinin nasıl kurulabileceği konusunun tartışılmasıdır.

[4] La Montagne, *a.g.e*, s. 14

Bu çalışma, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin tarihsel gelişimi ve literatürü konusunda, nadir bulunabilecek bilgiler ihtiva etmektedir. Aristo'dan günümüze eleştirel gerçekçiliğin tarihsel gelişimi incelenerek, birbirlerinden bağımsız, eleştirel gerçekçi bir bilgi teorisi geliştiren dört farklı felsefe ekolü, eleştirel gerçekçi bilgi teorisine katkılarıyla birlikte tanıtılmıştır.

Bu çalışmada Türk akademisyenler arasında henüz pek fazla bilinmeyen eleştirel gerçekçi bilgi teorisi, din – bilim ilişkisi bağlamında incelenerek, konuyla ilgilenenlerin hizmetine sunulmuştur. Ayrıca, din ve bilim arasında sağlıklı bir ilişki kurulmasına katkı sağlayabileceğini umduğumuz, Müslüman aydınlar tarafından da istifede edilebilecek olan, eleştirel gerçekçi din – bilim ilişkisi modelleri tartışılmıştır.

3. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLARI

Eleştirel gerçekçilik bu araştırmadaki tespitlerimize göre dört farklı felsefe ekolü tarafından geliştirilmiş ve pek çok farklı disipline uygulanmış, kapsamlı bir bilgi teorisidir. Sadece din - bilim ilişkisi konusunda bile, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinden istifade eden, onlarca yazar ve yüzlerce kaynak ismi zikredilebilir. Bu kadar geniş kapsamlı bir konunun, bir tez çalışması içerisinde ele alınıp tüketilemeyeceği açıktır. Biz de, derinlemesine bir araştırma gerçekleştirebilmek için, bu çalışmanın kapsamını, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan ve din – bilim ilişkisi alanında en bütüncül ve kapsamlı yaklaşım tarzına sahip, teolojik eleştirel gerçekçilik ekolünden, Ian G. Barbour, John C. Polkinghorne ve Arthur R. Peacocke'ın görüşleriyle sınırladık.

Din – bilim ilişkisinde ilişkiye giren disiplinler, genellikle doğa bilimleri olması nedeniyle, bilimsel perspektifimiz, doğa bilimleri ile sınırlanırken, Barbour, Peacocke ve Polkinghorne'un Hristiyan teologlar olmaları nedeniyle, teoloji modelimiz Hristiyan teolojisi ve geleneği ile sınırlanmış oldu. Ancak, gerek eleştirel gerçekçi bilim ve teoloji modellerini oluştururken, gerekse eleştirel gerçekçilerin din – bilim ilişkisi modellerini incelerken, Hristiyan teolojisinin sınırlamalarından sıyrılarak, diğer dinlere de uygulanabilecek, kapsayıcı modeller ortaya koymaya çalıştık.

4. ARAŞTIRMANIN PLANI

Çalışmamızı eleştirel gerçekçiliğin kavramsal temellerini, tarihçesini ve kaynaklarını incelediğimiz, bir giriş bölümü ile birlikte, toplam dört bölüm olarak planladık. Birinci bölümde, Ian G. Barbour, Arthur R. Peacocke ve John C. Polkinghorne'un eserlerinden istifade ile eleştirel gerçekçi bir bilim ve teoloji modeli oluşturarak, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin, bilim ve teoloji disiplinleri açısından doğurduğu sonuçları incelemeye çalışacağız. İkinci bölümde, eleştirel gerçekçilerin, tarihi süreçte, din ve bilim arasında kurulan ilişkileri tasnif ettikleri modeller üzerinde durarak, bu modeller arasından, eleştirdikleri modellere yönelttikleri tenkitlerini değerlendireceğiz. Üçüncü bölümde ise, eleştirel gerçekçilerin din – bilim ilişkisinde savundukları modelleri ve bu modeller üzerindeki, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin yansımalarını inceleyeceğiz.

5. ARAŞTIRMANIN METODU

Bu araştırma, dokümantasyon ve tarama metotlarına dayanmaktadır. Eleştirel gerçekçi bir bilim ve teoloji modeli inşa etmeye çalıştığımız, tezin teorik yönünü oluşturan birinci bölümde, konu ile ilgili literatür taranmış ve elde edilen bilgiler, din – bilim ilişkisi bağlamında değerlendirmeye tabi tutularak, gerek din ve bilim epistemolojisi konusunda, gerekse din – bilim ilişkisi modelleri konusunda nasıl bir değişim ve dönüşüme sebebiyet verdiği incelenmeye çalışılmıştır. Araştırmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde ise, din – bilim ilişkisi modellerinin değerlendirilmesinde, kıyas metodundan istifade edilmiştir.

6. KONUNUN TARİHSEL GELİŞİMİ VE KAYNAKLARI

Eleştirel gerçekçiliği ortaya çıkaran tartışmanın temelinde, Yunan felsefesinden miras kalan, kavramlar meselesi ve Platon ile Aristo'nun gerçeklik tasavvurlarındaki anlayış farklılıkları vardır. Martin Heidegger (1889 – 1976) 1912 yılında yazdığı "*The Problem of Reality in Modern Philosophy* (Modern Felsefede Gerçeklik Problemi)" isimli makalesinde, "Yunan felsefesinin eleştirel gerçekçilik tarafından şekillendirildiğini" iddia eder. Hatta, ona göre Neo-Platonistler de dâhil olmak üzere, Berkley'e kadar bütün felsefe realisttir ve fiziki gerçeklikle mutlaka bir bağı vardır.

Berkley'in, var olmayı, algılanmaya bağlamasıyla birlikte, fiziki olanın varlığı, zihinsel olana bağlanmıştır. Heidegger, Kant'ın epistemolojisinde ise, varlık alanına yer olmadığını, Kant'ın hayatının sonuna doğru felsefesindeki fizik ve metafizik arasındaki bu uçurumu fark ederek, kapatmaya çalıştığını, fakat bunda başarılı olamadığını öne sürer. Kant'tan sonra ise, Hegel'in mutlak idealizmi ile felsefenin gerçeklikten tamamen uzaklaştığını iddia eder.[5]

İbn Rüşd (1126 – 1198), felsefeyi dinin dostu ve sütkardeşi olarak tanımlar. İkisi arasında varsayımları, prensipleri ve metotları bakımından farklılıklar olsa da, her ikisinin de erdemi kazanma gayesinde buluştuklarını ve her ikisinin de hakikati hedeflediklerini iddia eder. Felsefe ve din arasında bir uyumsuzluk ve çatışmanın olamayacağını, eğer çatışma ortaya çıkaran bir durum var ise, bunun kaynağının dinde ya da felsefede değil, yorumda ve yorumcuda aranması gerektiğini savunur. İbn Rüşd'ün yoruma dair bu yaklaşımı, bazı felsefe tarihçileri tarafından "eleştirel gerçekçi akılcılık" olarak değerlendirilmiştir.[6] İbn Rüşd, kendi döneminde etkili olan Neo-Plâtonizm'in etkisinden sıyrılarak, eleştirel gerçekçi bir akılcılığı savunmakla, felsefeyi gerçekçi mecrasına geri döndüren önemli bir çığır açmıştır.

Thomas Aquinas (1225 – 1274) her ne kadar İbn Rüşd'e reddiyeler yazmış olsa da, kendi felsefi sitemini onun "eleştirel gerçekçi akılcılığından" destek alarak geliştirmiştir. John Hick, Aquinas'ın "Bilinen şeyler, bilende, bilenin üslubuna göre bilinir. Akla uygun olan tarz, hakikati analiz ve sentez yoluyla bilmektir"[7] sözünün, tam olarak, eleştirel gerçekçi bir bilgi teorisine işaret ettiğini savunur.[8]

Duns Scotus ortaçağlarda, kavramcılık ve nominalizme karşı, ılımlı realizmi savunan düşünürler arasında zikredilir. Ortaçağlarda kavramlar sorunu, ılımlı realizm ve nominalizm arasındaki tartışma ile yeniden canlandırılmıştır. Thomas Aquinas ve Duns Scotus'un ılımlı realizmi, nominalistlerle konseptüalistlerin arasını bulmaya çalışır. Ilımlı realistler, kendinde şey ile onun varlık biçimini birbirinden ayırırlar ve bir

---

[5] Martin Heidegger, Thedore J. Kisiel, Thomas Sheehan, *Becoming Heidegger: on the Trail of His Early Occasional Writing*, Ilinois, Northwestern University, 2007, s. 20-21

[6] Mohammad Âbed al- Jâbrî, *Arab-Islamic Philosophy: A contemporary Critique*, Aziz Abbasi (Fransızca'dan İngilizceye Çev.), University of Texas Press, 1999, s. 103-104

[7] Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, BiblioLife, C. 1, s. 16

[8] John Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave Mcmillan, 2001, s. 104

varlığın, zihinde tümel, dış dünyada da, tikel olarak var olduğunu savunurlar. Düşüncede algılanan bir şeyin, gerçekte ancak, objenin kendisinde bireysellik kazandığını savunurlar. [9]

Felsefe tarihinde eleştirel gerçekçilik için asıl uygun zemin, Immanuel Kant'ın (1724 – 1804) eleştirel felsefesi tarafından hazırlanmıştır. Kant, tecrübemizin objelerinde bulduğumuz evrensellik ve zorunluluk düşüncesinin, zihnimizin kategorilerinden ve sezgimizin *apriori* yapısından kaynaklandığını iddia etmiştir. Kant'a göre kendinde şeylerin (*numen*) asli bilgisi, algımızın ötesindedir. Biz, eşyayı ancak bize göründükleri şekliyle (fenomenler olarak) bilebiliriz. Fenomenleri zaman, mekân ve zihinsel kategorilerimizin kalıplarına dökerek algılarız. Bu nedenle, dünyanın algılanmasında, sübjektif zihinsel kategoriler önemli bir rol oynar. Kant'ın algıdaki, zihinsel kategorilerin fonksiyonu konusundaki bu iddiası, eleştirel gerçekçiler için önemli bir referans noktası oluşturur. [10]

Eleştirel gerçekliğin 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkışındaki ikinci önemli etken, psikolojinin bir bilim olarak, bu dönemde felsefeden bağımsızlığını kazanmasıdır. Wilhelm Wundt (1832 – 1920) ilk defa, 1879'da, Leipzig'de, hususi olarak psikolojik araştırmalara tahsis edilmiş bir laboratuar kurar. Bu dönemdeki psikolojik araştırmalar arasında, özellikle, algının nasıl oluştuğu ve zihnin işleyişi konularındaki araştırmalar, epistemolojide de, yeni bir bakış açısı ve yeni bir bilgi teorisini netice vermiş ve eleştirel gerçekçi bilgi teorilerinin gelişimine önemli bir zemin hazırlamıştır. Bu dönemde eleştirel gerçekçi eğilimlere sahip psikologlar arasında, Wilhelm Wundt, öğrencisi Oswald Külpe (1862 – 1915) ve Wolfgang Koehler (1887 – 1967) zikredilebilir. Amerikan Eleştirel gerçekçileri arasında zikredilen, aynı zamanda bir psikolog olan Charles A. Strong'un (1862 – 1940) 1886 – 1888 yılları arasında, James B. Pratt 'in de 1902 -1903 yılları arasında Berlin'de, psikoloji eğitimi alması, psikoloji alanındaki çalışmaların, eleştirel gerçekçiliğin tekâmülündeki etkileri hakkında bize önemli bir ipucu vermektedir.

---

[9] Patric J. Aspell, *Mediavel Western Philosophy: The European Emergence*, Washington D.C., The Council for Research in Values and Philosophy, 1999, s. 294- 295; Jacques Maritain, *An Introduction to Philosophy*, Continuum International Publishing, 2005, s. 98
[10] La Montagne, *a.g.e*, s. 14

19. yüzyılın ikinci yarısında, Hegel sonrası Alman idealizminde, özellikle, Hegelciliğin ontolojide realist metafiziği savunan Marksist yorumuyla birlikte, Hegelciliğin idealist yorumuna karşı bir tepki ortaya çıkar. Bu dönemde eleştirel gerçekçilik, Hegel sonrası idealizmin metafizik görüşlerinden esinlenerek, yeni bir bilgi teorisi olarak ortaya çıkar. Böylece, realizmin daha gelişmiş bir formu olan ve kendi içerisinde eleştirisini de taşıyan eleştirel gerçekçilik tarafından ortaya koyulur. Daha sonra, eleştirel gerçekçiliğin bu kolu, Wolfgang Koehler (1887 – 1967) ve Maurice Mandelbaum (1908 – 1987) yoluyla günümüze aktarılır. Ian Verstegen Marksist eleştirel gerçekçilik ekolünün kurucusu, Roy Bhaskar'ın, her ne kadar, açıkça ifade etmese de, eleştirel gerçekçilik konusunda Mandelbaum'un "radikal eleştirel gerçekçiliğinden ve Marks'ın epistemolojisini yorumlama tarzından" istifade ettiğini öne sürer.[11]

Özellikle 20. yüzyılın başlarında, İngiliz felsefesinde etkili olan, Samuel Alexander (1859 – 1938), Charlie D. Broad (1887 – 1971) George E. Moore (1873 – 1958), Bertrand Russell (1872 – 1970) ve Alfred North Whitehead (1861 – 1947) gibi felsefeciler tarafından temsil edilen "yeni realizm", idealizm'e karşı en büyük tepkiyi gösteren felsefi ekoldür. Yeni gerçekçilerden bazılarının hayatlarının sonraki dönemlerinde doğrudan realizmi terk ederek, eleştirel gerçekçi bilgi teorilerine geçiş yaptıkları da görülür.

Eleştirel gerçekçilik, idealizmin ortaya koyduğu bilgi süreçlerinde, sübjektif kategorilerin etkisini reddetmeyen, zihinden bağımsız bir dünyanın varlığını savunan, aynı zamanda da, insan sübjektivitesinin aşılarak, zihinden bağımsız olarak var olan bu dünyanın bilinebileceğini savunan, psikolog ve felsefecilerin, birbirinden bağımsız olarak geliştirdikleri bir bilgi teorisidir. Geliştirilen bu yeni bilgi teorisi, ilk zamanlarda eleştirel gerçekçilik (*Kritischer Realismus*) ya da aşkın gerçekçilik (*Transcendental Realism*) gibi farklı isimlerle de adlandırılmıştır. Almanya'da Eduard von Hartman (1842 – 1906), Wilhelm Wundt (1832 – 1920), Oswald Külpe (1862 – 1915)[12], Nicolai

[11] Ian Verstegen, "Bhaskar and American Critical Realism", http://ianverstegen.googlepages.com/mandelbaum (20 Nisan 2008)
[12] Külpe'nin eleştirel gerçekçiliğinin Martin Heidegger'i ontoloji ve epistemoloji açısından etkilediği de ifade edilir. Bkz. Martin Heidegger, Thedore J. Kisiel, Thomas Sheehan, *Becoming Heidegger: on the Trail of His Early Occasional Writing*, s. 17

Hartmann (1882 – 1950) Avusturya'da Alois Adolf Riehl (1844 – 1924) ve Alexius Meinong (1853 – 1920), ABD'de Roy Wood Sellars (1880 – 1967) ve Dawes Hicks (1862 – 1941), Kanada'da Neo-Thomist teolog Bernard Lonergan (1904 – 1984) birbirinden bağımsız olarak, eleştirel gerçekçi bilgi teorileri geliştiren düşünürlere örnek olarak verilebilir.

Bu çalışmada eleştirel gerçekçi bir bilgi teorisi geliştirip savunan felsefi ekolleri başlıca dört farklı kategoride inceleyeceğiz. 1. Amerikan Eleştirel Gerçekçileri, 2. Neo-Thomist Eleştirel Gerçekçiler, 3. Marksist Eleştirel Gerçekçiler ve 4. Teolojik Eleştirel Gerçekçiler. Şimdi bu ekolleri ve eleştirel gerçekçi bilgi teorisine katkılarını kısaca inceleyelim.

6.1. Amerikan Eleştirel Gerçekçileri

"Eleştirel Gerçekçilik" (*Critical Realism*) kavramı ilk defa Roy Wood Sellars (1880 – 1967) tarafından 1915 yılında yayınlanan *Critical Realism: a Study of the Nature and Conditions of Knowledge* (Eleştirel Gerçekçilik: Bilginin Şartları ve Tabiatı Üzerine bir Çalışma) isimli eserde kullanılmıştır. Sellars, idealizm, pragmatizm ve yeni realizme karşıt tez olarak geliştirdiği bilgi teorisini bu isimle adlandırmayı tercih etmiştir.

Amerikan Felsefe Derneğinin (*American Philosophical Association*) Aralık 1916 tarihli toplantısında eleştirel gerçekçiler Sellars öncülüğünde kendi guruplarını oluşturmuşlardır. Durant Drake (1878 – 1933), James B. Pratt (1875 – 1944), Arthur O. Lovejoy (1873 – 1962), Arthur K. Rogers (1868 – 1936), George Santayana (1863 – 1952), Charles A. Strong (1862 – 1940) ve Roy Wood Sellars'tan oluşan gurup, eleştirel gerçekçilik üzerine görüşlerinden oluşan makalelerini, *Essays in Critical Realism, a Co-operative Study of the Problem of Knowledge* (Eleştirel Gerçekçilik Üzerine Makaleler: Bilgi Sorunu Üzerine Ortaklaşa bir Çalışma) ismini verdikleri kitapta bir araya getirerek yayınlamıştır. [13]

---

[13] George R. Lucas, *The Rehabilitation of Whitehead: an Analytic and Historical Assessment of Process Philosophy*, New York, SUNNY Pres, 1989, s. 43

Eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin geliştirilmesinde Amerikan eleştirel gerçekçiliği önemli bir aşamadır. Amerikan eleştirel gerçekçileri indirgemeci, monist bilgi teorilerini eleştirerek, dünyanın yapılanmış olduğu, insan zihnine aşkın karakteri ve algıda, bizim ona erişimimizin nisbiliği hususları üzerinde ısrarla durdular. Amerikan eleştirel gerçekçiliği, 20. yüzyıl boyunca yeni realizm, mantıkçı pozitivizm ve liberal felsefeler arasındaki aşırılıkları yumuşatarak, günümüz eleştirel gerçekçiliği için önemli bir katkı sağlamıştır.

Amerikan eleştirel gerçekçilerinin bilgi teorilerinde hareket noktaları Descartes, Locke ve Berkley'in felsefelerinde ortaya çıkan düalizm tartışmasıdır. Düalizm, esasen insanlık düşünce tarihi kadar eski bir felsefe sorunudur. Platon ve Aristo'nun felsefelerinde de, düalizm'in etkileri görülmektedir. Ancak modern felsefe ile birlikte düalizm düşüncesi yeni bir anlam kazanır. Düalizm, Descartes ve Locke'un felsefelerinde çok aşırı ve hatta çarpıtılmış bir yoruma tabii tutulmuştur. Descartes her türlü şüpheden arınmış bilgi kuramsal kesinlik arayışında, zihninin muhtevası hariç, her şeyden şüphe edebileceği neticesine ulaşmıştı. Locke'ta mesele daha keskin bir yoruma tabi tutularak, sadece zihnimizin muhtevasını doğrudan bilebileceğimiz iddia edilmiştir. Locke'a göre biz, sadece zihnimizin muhtevasını doğrudan bilebiliriz. Zihnin bütün düşünce ve yorumlarında tek objesi kendi idealarıdır. Locke, "Şurası çok açıktır ki, zihin şeyleri doğrudan bilmez, (o ancak) sahip olduğu idealar vasıtasıyla bilebilir" der.[14] Lock'a göre idealarımız, sanki bizimle gerçeklik arasındaki bir perde gibidir. Şu durumda bilgi, ideanın algısının ilişkisi, uyumu, uyumsuzluğu, nefreti ve çatışmasından başka bir şey değildir. Neticede kavradığımız şey, duyu organlarımızda uyaranın etkilemesi neticesinde ortaya çıkan zihinsel bir muhtevadır. Amerikan eleştirel gerçekçileri, bu şekildeki bir bilgi teorisiyle zihnimizin dışındaki olayları, birbirimizi, kısacası bireysel, sübjektif zihin durumlarımız hariç, hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia ederler.[15]

Berkeley, Locke'un zihne hapsettiği düşünceyi özgürleştirerek, gerçekliğin doğrudan bilgisine götüren bir yol bulmaya çalışmıştır. Ancak bulduğu metot onu

[14] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, J. F. Dove, 1828, s. 432
[15] Bkz. Durant Drake ve Diğerleri, *Essays in Critical Realism a Co-operative Study of the Problem of Knowledge*, London, Macmillan and Co., 1920, s. 192

hapishanenin dışına çıkarmak yerine, hapishanenin bütün dünya olduğu neticesine ulaştırmıştır. Berkeley neticede, sadece ideaları bilebileceğimizi ve dahası, idealardan başka hiçbir şeyin var olmadığını iddia etmiştir. Kant, Berkeley'in mutlaklaştırdığı idealizmden kendisini Descartes'cı ve Locke'cu düalizme geri dönerek ve onu mutlaklaştırarak kurtarmaya çalışmıştır. Kant'ın felsefesine göre gerçek dünya (numen dünyası) ve bilinen dünya (fenomenler dünyası) olmak üzere iki dünya vardır. İkisi arasında geçiş mümkün değildir. Tek bilinebilen ve algılanabilen fenomenler dünyasıdır. Kendinde şeylerin gerçek dünyası, bilinemeyen dünyada yer alır. Kant'ın takipçileri, Berkeley'in, Locke'un düalizmine karşı çıktığı gibi Kant'ın kendinde şeylerin dünyası dediği, numen dünyasına karşı çıkarak onu tamamen reddetmişlerdir ve bundan sonra, yaklaşık iki yüzyıl boyunca, felsefe dünyasında idealizm hâkim olmuştur.[16]

Descartes, Locke ve Kant'ın abartılı düalizmleri, bilgi konusunda şüpheciliği yaygınlaştırmıştır. 20. yüzyılın başlarında bazı felsefeciler, düalizmden kaçınabilecek şekilde monist bir yapıda, realizmin yeniden yorumlanması durumunda, şüphecilik çıkmazından kaçınabileceklerine inanmışlardır ve neticede *Yeni Realizm* ortaya çıkmıştır. Yeni realistler, kendinde şeyleri doğrudan bildiğimiz için, idealarla dış dünyaya kapanmış olmadığımızı, idealara ihtiyacımız olmadığını, hatta idea diye bir şeyin var olmadığını savunmuşlardır. Yeni realistler bilgiyi objeler arasındaki basit bir ilişki olarak tanımlar ve düşüncemize sunulan verilerin anlamlardan ve tabiatlardan oluştuğunu iddia ederler. Bu noktada Amerikan eleştirel gerçekçileri, yeni gerçekçilerin anlamlar ve zihinsel durumlarımızın duyusal yönleri ile bu anlamların atfedildiği, fiziki objeler arasındaki ayrımı göremediklerini iddia ederler. Yeni Realizm, algının doğrudanlığını esas alır, ancak algıyı kavrayıp yorumlayabilmek için kavramlara ve zihnin yaratıcı katkısına da ihtiyaç vardır.[17]

Amerikan eleştirel gerçekçileri, zihinden bağımsız objektif bir gerçekliğin varlığını kabul ederler, ancak bu inanç, metafizik bir kabul olmaktan ziyade, ilmi araştırmaların neticelerine göre şekil alan bir inançtır. Eleştirel gerçekçilik, doğrudan realizme bir eleştiri getirir ve bilginin, fiziki objenin doğrudan bir sezgisi olduğu

---

[16] Drake ve Diğerleri, *a.g.e*, s. 86-88
[17] Drake ve Diğerleri, *a.g.e*, s. 88-89

görüşünü düzeltir. Eleştirel gerçekçilik epistemoloji ve metafizik arasında bir ayrım yapar. Bu açıdan, epistemolojik düalizm[18] ve metafizik düalizm[19] arasında da bir ayrıma gider. Metafizik düalizmi reddederken, epistemolojik düalizmin kabulünün sağlıklı bir bilgi teorisi için zorunlu olduğunu düşünürler. Yeni gerçekçilik, algımıza sunulan verileri, mutlak gerçek olarak yorumlar. Dolayısıyla yeni gerçekçilik, monist bir epistemolojiyi savunmaktadır. Eleştirel gerçekçilik ise epistemolojik düalizmi savunur. Epistemolojik düalizm, insan zihninin nesnel dünyayı ancak nesne - özne ilişkisinde, öznenin düşünme ve algılamasını mümkün kılan vasıtalar yoluyla bilebileceğini savunur. Bu nedenle gerçekliğin bilgisinin doğrudan, aracısız elde edilmesinin mümkün olmadığını savunur. Epistemolojik düalizmde objenin bilgisi, objeden bir anlamda farklı olan idea vasıtasıyla elde edilir. Bilginin elde edilmesinde bilginin muhtevasını bize veren "idea", bilgi objesinden farklı bir şeydir.[20] Bu farkın boyutu ise eleştirel gerçekçi bir bilgi teorisinin çözmek zorunda olduğu önemli sorunlardan birisidir. Dolayısıyla eleştirel gerçekçilerin, gerçekçi kalmakla birlikte sübjektivizmin eleştirilerini de dikkate aldıklarını söyleyebiliriz.

Amerikan eleştirel gerçekçileri, pragmatist gelenekten geldikleri için, zaman zaman pragmatik temellendirmelere de başvururlar. Zihinden bağımsız, fiziki bir dünyanın varlığını varsayarlar, ancak dış dünyanın varlığının, duyu bilgisinden çıkarılamayacağını kabul ederler. Dolayısıyla realizm, pragmatik temelde doğrulanması gereken bir varsayımdır ve bilginin doğru kabul edilebilmesi için Kant'ın teorik bilgiler konusunda gerekli gördüğü zorunluluk ve evrenselliğin sağlanması da gerekmez.[21]

Algı ve soyutlama yoluyla elde edilen vasıtalı bilgilerin doğrulanmasında ve yeniden düzenlenmesinde başvurulan bilimsel yollar, bize bilgi ve varlık arasında bir mütekabiliyet olduğunu gösterir. Bilimin mantığı, gözlem verisi ile teori arasında karşılıklı bir etkileşimi zorunlu kılar.[22] Her ne kadar, objenin asli tabiatı hakkında

---

[18] Epistemolojik düalizm bilgi sürecini açıklayabilmek için bilginin zihindeki muhtevası ile doğal dünyadaki zihinden bağımsız varlığı arasında kurgusal bir ayrıma başvurur. Bu çerçevede bilinçle fenomen arasında ve süje ile obje arasında bir ayrımı varsayar.

[19] Metafizik düalizm birbirlerine indirgenemeyen iki farklı türden özün varlığını savunur. Gerçekliğin tabiatını açıklarken madde-mana, ruh-beden, Tanrı-dünya, iyi-kötü gibi karşıtlıklara başvurur.

[20] Drake ve Diğerleri, *a.g.e*, s. 189-190

[21] Drake ve Diğerleri, *a.g.e*, s. 5-6

[22] Drake ve Diğerleri, *a.g.e*, s. 203

mutlak bir bilgiye sahip olamasak da, test edilmiş vasıtalı bilgimizden bilgilerimizin, objenin, en azından bazı özelliklerine tekabül ettiğini anlayabiliriz. Bu objeler arasındaki ilişkiler, araştırmaya uygundur ve bilimin ulaştığı neticeler, gerçekliğin doğru bilgisi olarak kabul edilmelidir.[23] Amerikan eleştirel gerçekçilerinin bilgi teorisinde gerçekleştirdiği en önemli yenilik, bilginin vasıtalı olduğunun kabulü ile birlikte, bilginin gerçekten de dünyadaki varlıklara tekabül ettiğinin öne sürülerek savunulmasıdır. Objeler hakkındaki bilgiler, kısmen zihinsel inşa ürünü olarak değerlendirilmekle birlikte, referans kaynağı objenin kendisidir. Bilim adamı, doğal dünyayı araştırarak bu bilgilerin doğruluğunu test edebilir ve ulaştığı neticeler için doğruluk iddiasında bulunabilir.

Eleştirel gerçekçilik, bilenle bilinen arasında ve algıyla obje arasında bir fark olduğunu kabul eder, ancak bu farkın algı ya da kavramın referans değeri ile kapatıldığını savunur. Amerikan eleştirel gerçekçiliği, bütün bilginin vasıtalı olduğunu kabul ederek yeni realizmden, vasıtalılığa gerçek referans değeri atfetmekle de, Kant'ın transandantal idealizminden farklılaşmıştır. Buradaki gerçek referans değeri, mevcut iç sübjektif test etme süreciyle oluşturularak, bunu takip eden öğrenme süreciyle sürdürülür.[24]

Sellars, Amerikan eleştirel gerçekçileriyle birlikte hazırladıkları *Essays in Critical Realism* (Eleştirel Gerçekçilik Üzerine Makaleler) isimli eserde, ancak bir program ortaya koyabildiklerini ifade eder.[25] Eserin yayınlanmasından sonra esere katkıda bulunan yazarlar, tekrar bir araya gelerek projeyi tartışıp geliştirme fırsatı bulamamışlardır. Her ne kadar, bazı zayıflıkları ve yetersizlikleri ihtiva etse de, Amerikan eleştirel gerçekçiliği 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve döneminin en güçlü bilim felsefesi haline gelen, Bilimsel Gerçekçilik (*Scientific Realism*) ya da Eleştirel Bilimsel Gerçekçilik (*Critical Scientific Realism*) olarak adlandırılan, bilim felsefeleri için gerekli kavramsal tartışmaları başlatarak, düşünsel zemini hazırlaması nedeniyle, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin tarihsel gelişiminde önemli bir aşamadır.

---

[23] La Montagne, *a.g.e*, s.20
[24] La Montagne, *a.g.e*, s.21
[25] Roy Wood Sellars, "A Clarification of Critical Realism", *Philosophy of Science*, C. 6, Sayı. 4. (Ekim, 1939), s. 415

1920'lere gelindiğinde, Viyana Çevresi tarafından geliştirilen Mantıkçı Pozitivizm, felsefe ve bilim çevrelerinde büyük kabul görmüş ve eleştirel gerçekçilik pek fazla gelişme ve yayılma imkânı bulamamıştır. Ancak metafiziği reddetmeleri ve doğrulama prensibindeki yetersizlikleri, kısa zamanda mantıkçı pozitivizmin çözülmesine neden olmuştur. Karl Popper'ın eleştirel rasyonalizmi ve eleştirel gerçekçiliği, mantıkçı pozitivizmin çöküşünü pekiştirmiştir. Popper'ın özellikle tümevarım eleştirisi ve bilime sınır çizmede teorilere doğrulama yerine yanlışlanabilirlik kıstası getirmesi, mantıkçı pozitivizmi temelden sarsmış ve bilim felsefesinde yeni bir çığır açmıştır.[26]

6.2. Neo-Thomist Eleştirel Gerçekçiler

Thomas Aquinas'ın düşüncesini 20. yüzyılda yeniden canlandırarak, modernitenin doğurduğu sorunların üstesinden gelmeyi hedefleyen Jacques Maritain (1882 – 1973), Bernard Lonergan (1904 – 1984), Ernan McMullin gibi bazı Neo-Thomist felsefeciler, ortaçağlarda İbn Rüşd, Thomas Aquinas ve Duns Scotus tarafından da savunulan, bilgi teorisinde eleştirel gerçekçi eğilimi, Kant sonrası Alman idealizminin realizme eleştirilerini de göz önünde bulundurarak geliştirmiş ve teolojik araştırmalarında, bu yeni bilgi teorisinden istifade etmişlerdir.

Gerald A. McCool Neo-Thomist eleştirel gerçekçiliğinin ortaya çıkışını 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar geri götürür. McCool bu dönemde Katolik teolojisinde metot arayışları neticesinde Thomas Aquinas'ın eleştirel gerçekçiliğinin, idealizm ve romantizme alternatif bir bilgi teorisi ve metot olarak ortaya çıktığını ifade eder.[27] Katolik teolojisinde metot arayışıyla ortaya çıkan bu yeni tartışma, daha sonra psikoloji, epistemoloji ve bilim felsefesi gibi farklı alanlara da taşınmış ve eleştirel gerçekçiliğin bir bilgi teorisi ve bilim felsefesi olarak kendisini kabul ettirmesine önemli katkıda bulunmuştur. Şimdi de Neo-Thomist Eleştirel Gerçekçilik akımının bazı önemli karakterlerinin eleştirel gerçekçilikle ilgili görüşlerini ve eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin geliştirilmesine katkılarını inceleyelim.

---

[26] Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, İlknur Aka, İbrahim Turan (Çev.), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, 3. Baskı, s. 63 - 64

[27] Gerald A. McCool, *Nineteenth-Century Scolasticism The search for a Unitary Method*, New York, Fordham University Pres, 1989, s. 142

6.2.1. Jacques Maritain (1882 -1973)

Jacques Maritain Neo-Thomist düşünce ekolünün en önemli düşünürlerinden birisidir. Maritain epistemolojiyi metafizikten daha fazla vurgulaması nedeniyle, moderniteyi reddeder ve modernitenin, Hristiyan teolojisi üzerindeki yıkıcı etkisinden korunmak için Aquinas'ın modernite öncesi görüşlerine sığınır. Maritain, Aquinas'ın görüşlerinin, olduğu gibi yeniden dillendirilmesi yerine güncellenmesi ve günün şartlarına uyarlanması gerektiğine inanır ve Aquinas'ın görüşlerini geliştirerek, kendi zamanının problemlerine çözümler üretmeye çalışır.

Maritain, epistemoloji karşısında metafiziğe öncelik tanır. Hatta, bilginin eleştirisini, metafiziğin bir parçası sayar. Bilimlerin metot ve muhtevalarının, araştırma konusu edindiği objelerin tabiatı tarafından belirlendiğini savunur. Maritain'a göre, aralarında farklılıklar bulunmakla birlikte, idealizm, rasyonalizm, pragmatizm ve pozitivizm hep nominalizmin birer yansımasıdır. Maritain varlığın özünü bilebileceğimizi iddia etmekle birlikte, zihnin özleri her zaman bilebileceğini iddia etmez. Ona göre bunun nedeni, insan zihninin ve aklının sınırlılığıdır.[28]

Maritain varlığın bizim kendisine dair bilgimizden bağımsız olarak var olduğunu iddia eder. Ona göre varlığın zihinden bağımsız var olduğu bilgisi, kendiliğinden gelişen, açık ve kesin bir bilgidir. Bir şeyin bilinmesi, bilinen şeyin özünün soyutlama yoluyla zihne aktarılması anlamına gelir. Maritain, gerçeklik hakkındaki bilgimizin, kavramlar vasıtasıyla gerçekleştiğini kabul etmekle birlikte, zihinden bağımsız fiziki gerçekliği reddetmez. Kavramların bilinmesi, düşünce yoluyla gerçekleşirken, fiziki objelerin bilinmesinde zihin, hem pasiftir (duyu etkilerini algılar) hem de aktiftir (bu etkilerden bilgi inşa eder).[29]

Maritain bilgi ve gerçeklik arasında zorunlu bir bağ kurar. En azından akli seviyede, felsefi olarak ifade edilebilen, gerçeklikle ilişkili düşünsel bir bağın bulunduğunu iddia eder. Diğer bir ifadeyle, sadece düşünceye dayanarak gerçekte bir

---

[28] Jacques Maritain, *An Introduction to Philosophy*, New York, Continuum International Publishing Group, 2005, s. 129

[29] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Jacques Maritain", http://plato.stanford.edu/entries/maritain/ (30 Haziran 2011)

şeylerin var olup olmadığını bilemeyiz. Çünkü düşünce kendisini gerçeklikten farklılaştırmıştır. Bununla birlikte düşünce, kendisini gerçeklikten tamamen soyutlayamaz. Zihin algıda, varlıktan soyutlama yapar ve sadece var olanı değil, neyin var olabileceğini ve neyin var olamayacağını da yargılar, böylece zihinsel bilgi gerçeklikle örtüşmesine bağlı olarak değer kazanır. [30]

Maritain'ın eleştirel gerçekçiliği, kendisi de bir Neo-Thomist olan Etienne Gilson tarafından eleştirilmiştir. Gilson, realizmin kendi içerisinde eleştiriyi barındırdığı için, ayrıca eleştirel sıfatına ihtiyaç duymadığını savunur. Gilson, Maritain'ın eleştirel gerçekçilik olarak adlandırdığı şeyi, "felsefi bilgi" olarak tanımlar. Maritain nesnelerin, zihin tarafından doğrudan algılandığını savunan doğrudan realizme karşı çıkar ve onu bir felsefe olarak kabul etmez. Realizmin düşünceye dayandığını ve düşüncenin felsefenin yolu olduğunu, bu nedenle de onu daha sade ve basit olduğu için "realizm" olarak adlandırmakla yetinmemiz gerektiğini savunur.[31] Gilson eleştirinin, zihin dışı objeler konusunda şüpheciliği doğurduğunu ve zihinsel bilgilerin doğrulanmasını zorunlu gördüğünü, bunun da zihne harici objelerle doğrudan düşünme imkânını kısıtlayarak, düşünceyi zihne hapsedebileceğini ve Thomizm'i Descartes'ın düştüğü idealizm çıkmazına sürükleyebileceğini iddia eder.[32] Maritain ise bu eleştiriye felsefenin bir "hikmet" olduğu ve hikmetin görevlerinden birisinin de, kendisini rasyonel olarak savunması olduğunu ifade ederek cevap verir. Ve her ne kadar, zihin dışı hakkında kesin bilgiler elde edebiliyor olsak da, bu, bilginin bir açıklamasını sunmanın ve realizmi geliştirmeye çalışmanın, realizmin prensiplerini tehlikeye atmayacağını savunur.[33]

---

[30] John F.X. Knasas, Transcendental Thomist Methodology and Maritain's "Critical Realism", Douglas A. Ollivat, (Ed.), *Jacques Maritain and Many Ways of Knowing* içinde (66-78), Washington D.C. The Catholic University of America Press, 2002, s.71

[31] Raymond Dennehey, "Maritains Reply to Gilson's Rejection of Critical Realism", Peter A. Redpath (Ed.), *A Thomistic Tapestry: Essays in Memory of Etienne Gilson* içinde (57-80), New York, Rodopi, 2003, s. 60

[32] Deal Wyatt Hudson ve Matthew J. Mancini, *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*, Macon, Mercer University Press, 1987, s.220

[33] Deal Wyatt Hudson ve Matthew J. Mancini, *a.g.e*, s.221

6.2.2. Bernard Lonergan (1904 – 1984)

Bernard Lonergan, Maritain'ın eleştirel gerçekçi bilgi teorisini geliştirerek kendi aşkın Thomizm'ine (*Transcendental Thomism*) uyarlamıştır. 1950'lerde yazdığı İçgörü: İnsan Anlayışı Üzerine Bir Çalışma (*Insight: A Study of Human Understanding*) isimli eserinde, insan anlayışının nasıl gerçekleştiği konusunu inceler ve neticede Genel Ampirik Metot (*General Empirical Method*) olarak adlandırmayı tercih ettiği eleştirel gerçekçi bir bilgi teorisi geliştirir. Ayrıca 1970'lerde yazdığı *Method in Theology* (Teolojide Metot) isimli eseriyle, daha önce, I*nsight* isimli eserinde sistemleştirdiği, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini geliştirerek, teoloji alanına da uygular.

Lonergan'a göre bilme süreci, insanın kendini aşma sürecidir (*self-transcendence*) ve bu kendini aşma süreci tecrübe, kavrama ve yargılama aşamalarından geçerek gerçekleşir. Lonergan'ın realizmi dünya hakkında doğru yargılarda bulunulabileceğini savunur. [34] Buna göre tecrübe, bilginin başlangıç noktasıdır. Tecrübe bize, bilgisine sahip olduğumuz şeyin, gerçekte var olduğu bilgisini de verir. Tecrübe ile duyular uyarılır ve zihnimiz duyumları işlemeye başlar. Ancak bir şeye bakma ve onu görme işlemi, bilme olgusunun sadece başlangıcıdır. Bu aşamaya kadar gerçekleşen, sadece veri girdisinin kaydedilmesidir. Verilerin toplanıp, kaydedilmesinin ötesinde, elde edilen veriler, anlaşılmaya çalışılır. "Bu nedir?" sorusu, veri girdisinin anlaşılması aşamasını başlatır. Anlama ile, parçalı olarak elde edilen veriler, bütünün anlaşılabilmesi için belirli bir düzene koyulur. Anlama sürecinde elde edilen bilgiler farklı açılardan ve farklı ilişkiler ağı bağlamında değerlendirilerek, bir bütün olarak görülmeye çalışılır. Bu süreç, içerisinde Lonergan'ın içgörü (*insight*) olarak adlandırdığı aşamaya ulaşıldığında, ilk tecrübeden farklı bir şekilde algılama başlar ve anlama gerçekleşir.[35]

Anlama yeni bir soruya yol açar. "Acaba gerçekten anladık mı?" Bu bir doğruluğun yeterliliği sorgulamasıdır. Bakılan ve anlaşılan şeyin doğruluğundan emin olunmak istenir. İçgörümüz gerçekten tecrübemizin hakikatini uygun bir şekilde

---

[34] Bernard J. F. Lonergan, *Method in Theology*, Toronto, University of Toronto Pres, 1971, s. 239, 262-263

[35] Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith: Foundations of Catholic Morality*, Mahwah, Paulist Press, 1982, s. 18

yansıtabilir mi? Bu soruyu anlamak, yargılamada bulunmaktır. Gerçekliğin bilgisine, ancak belli ölçüde eleştirel yargı seviyesine yükselindiğinde ulaşılabilir. Bu bilgi seviyesinden karar verme safhasına geçilir. Tecrübe yoluyla veriler toplanır ve toplanan veriler, anlama ve yargı yoluyla bir değerlendirmeye tabi tutulur. Ancak, tecrübe, anlayış ve yargı, gerçekliğin bütününü bir defada kavramada yeterli olmaz. Gerçek algılanıncaya kadar, pek çok tecrübe kazanılır, pek çok değerlendirmelerde bulunulur ve pek çok hipotezler kurulur. Ayrıca, bütün bunların hepsinin test edilmesi gerekir. Verilerin daha iyi değerlendirilebilmesi için ise, hipotez ve formüller sürekli yenilenir.[36]

Lonergan'ın bilgi teorisi bize, bütünün, onun parçalı algısından daha büyük olduğunu gösterir. Bütün için arayış devam eder. Yeni tecrübeler, gerçekliğin önceki kavranışının, yeniden düzenlenmesini gerektiren yeni veriler sunar. Yeni bir tecrübe ya da eski tecrübelere yeni bir bakış ve yeni bir yorum, önceki süreci yeniden gözden geçirme ihtiyacı doğurur. Bu gözden geçirme esnasında, bazı ipuçlarının gözden kaçırıldığı fark edilir ya da yeni ipuçlarına ulaşılır. Konumuzla ilişkisi olmayan fikirlerin, yorumlarımızı yönlendirdiği ya da önyargılardan tamamen soyutlanılamadığı fark edilir. Ayrıca, aynı konuda karşılaşılan farklı bir görüş, mevcut görüşün, yeni görüşün katkısıyla yeniden gözden geçirilmesini ve yeniden düzenlenmesini gerektirebilir. Bu vesilelerle mevcut düşünceler, formüller ve çıkarımlar değiştirilir. Böylece, hakikatin tek bir tecrübe ile elde edilerek, tek bir formülle ifade edilemeyeceği gerçeği ortaya çıkar. Öğrenme süreci devam eden bir süreçtir ve sonuçların değişime açık olması gerekir.[37]

Richard M. Gula, Lonergan'ın eleştirel gerçekçi bilgi teorisini, objektivite konusunda doğurduğu sorunlar nedeniyle eleştirir. Gula Lonergan'ın eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin "bireyin katılımı olmaksızın gerçek bilgiyi elde etmenin imkânını ortadan kaldırdığını", "bilen süje" ile "bilinen obje" arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasının mutlak anlamda bir objektivite elde etmenin imkânını yok ettiğini, bilgiye ve hakikate ulaştıran sürecin, objektiviteden bahsedilemeyecek derecede, obje ile süjeyi iç içe girdirdiğini iddia eder.[38] Eleştirel gerçekçiliğin temel iddiası, bilgi

[36] Gula, *a.g.e*, s. 18
[37] Gula, *a.g.e*, s. 18-19
[38] Gula, *a.g.e*, s. 19

sürecindeki bireysel katılım nedeniyle, mutlak anlamda bir objektivitenin mümkün olamayacağı yönündedir. Eleştirel gerçekçiler bilgi sürecinde, obje ile süjenin birbirinden ayrılamayacak şekilde iç içe olduğunu iddia ederler. Eleştirel gerçekçilerin iddiasına göre 20. yy. bilimi ve özellikle kuantum fiziğindeki gelişmeler, onların bu iddiasını doğrulamıştır.

Lonergan'ın ortaya koyduğu eleştirel gerçekçi bilgi teorisi, mutlak hakikate ulaşma konusunda mütevazı bir tona sahiptir. Gerçekliği doğrulanmış bilgiler, doğru bilgi olarak kabul edilse de, buradaki doğruluk, nisbi bir doğruluktur ve her zaman değişime açıktır. Bu nedenle de, doğru kabul edilen bilgiler sadece hakikate yakınlaşmalardır ve yeni gelişmeler doğrultusunda yeniden değerlendirilerek düzenlenmesi gereken bilgilerdir. Bilgi ve bilgiyi ifade etme ile ilgili bu sınırlamalar, bilimsel tartışmalarda tevazuu, tanımlar konusunda ucu açıklığı ve yargılar konusunda da, eleştiri ve değişime açık olmayı zorunlu kılan hususlardır.

6.2.3. Ernan McMullin (1924 - ?)

Neo-Thomist gelenekten gelen eleştirel gerçekçi düşünürlerden birisi de, Ernan McMullin'dır. McMullin, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin, teoloji disiplinine uygulanmasına karşı çıktığı için, kendi eleştirel gerçekçi bilgi teorisini "Bilimsel Gerçekçilik" (*scientific realism*) olarak adlandırır. McMullin'ın bilimsel gerçekçiliği, bilimsel bilginin oluşumunda doğal dünyanın etkisini önemsiz kabul eden, bilimsel teorileri toplumsal ve kültürel inşalar olarak gören enstrümantalizm, pragmatizm ve bilim sosyolojisinin güçlü programına bir tepki olarak ortaya çıkar ve bilimsel bilgi oluşturma faaliyetinin, diğer bilgilerden farklı olduğunu ve kendine has bir hususiyetinin bulunduğunu savunur. Ona göre bilim, her ne kadar, toplumsal bir ürün olsa da, toplumsal etkenler, bilimin kendine has doğrulama karakteri ile sınırlandırılabilirler.

McMullin'a göre bilimsel teoriler, verimli metaforlar kurmaya çalışırlar ve metafor inşası, bilim faaliyetinin önemli hedeflerinden birisidir. Bilim adamları teoriler için "doğru" kavramını kullanmaktan kaçınırlar, çünkü doğruluk, yanlışlanma ihtimali için alternatif bırakmayan bir kavramdır, onun yerine, "kabul görme" (*acceptance*)

kavramını tercih ederler. Ancak, kabul görme kavramı da belirsiz ve bir o kadar da karmaşık bir kavramdır ve aynı zamanda "pragmatik" bir tutumdur. Bu yolla bir açıklama, mevcut en iyi açıklama ya da, gelecek araştırmalar için iyi bir hareket noktası olarak kabul edilebilir. Böylece bir teorinin kabul görmesi, onun mutlak olarak doğru olduğu inancını ihtiva etmez. McMullin ise başarılı bir teoriyi tanımlamak için "doğru" kavramını kullanmaz. Teorinin öne sürdüğü yapıların, dünyadaki yapılar hakkında bir içgörü (*insight*) sunduğunu öne sürer ve genellikle bu içgörünün, iyi bir içgörü olduğunu söylemez. Çünkü teoriden bağımsız olarak, dünyaya doğrudan her hangi bir erişime sahip değildir. McMullin, ne kadar yakın? Yakınlığın derecesi nasıl ölçülebilir? gibi sorulara kapı aralaması bakımından, riskli bir durum ortaya çıkardığı için, bu tür durumlarda diğer bazı eleştirel gerçekçiler tarafından da kullanılan, "doğruya yakınlık" (*approximate truth*) kavramına da karşı çıkar. McMullin teorik açıklamanın dilini ise, özel bir dil olarak tanımlar. Ona göre teorik açıklamanın dili, açık uçlu ve geliştirilmeye açıktır. Sembolist şairlerin şiirlerinin metaforik olması gibi, teorik açıklamanın dili de metaforiktir. [39]

Bilimsel realizmin temel iddiası, bir bilimsel teorinin uzun süreli başarısının, teori tarafından varsayılan varlık ve yapıların, gerçek olduğuna inanmamız için bize bir neden sunduğu iddiasıdır. McMullin bilimsel realizmin şartlarını ise şöyle sıralar:

> 1. Teori uzun süre başarısını devam ettirmelidir. 2. Teorinin açıklayıcı başarısı her ne kadar nihai bir garanti olmasa da ona inanmamız için bize bir neden sunmalıdır. 3. İnanılan şey teorik yapıların gerçek dünyadaki yapılar gibi olduğudur. 4. Varsayılan hiçbir varlık hakkında ayrıcalıklı, daha temel veya özel olma hususiyeti iddiasında bulunulamaz. [40]

McMullin'ın eleştirel gerçekçiliğe asıl önemli katkısı ise, Charles Sanders Pierce tarafından modern bilim felsefesine kazandırılan ve gözlenebilen fenomen, süreç, ilişki ve yapılardan hareketle gözlenemeyen gerçeklik, sebep ve ilişkiler hakkında teoriler kurarak, onların hakikati hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi savunan, "retrodüksiyon" çıkarım metodunun eleştirel gerçekçi bilgi teorisine kazandırılmasıdır. McMullin, bilim tarihinde bilimsel başarıyı sağlayan metodun, retrodüksiyon çıkarım

---

[39] Ernan McMullin, "A Case for Scientific Realism", Jarret Leplin (Ed.), *Scientific Realism* içinde (8-40), Los Angeles, University of California Pres, 1984, s. 35-36
[40] McMullin, a.g.y, s. 26

metodu olduğunu, özellikle de son dönem bilim tarihinde gerçekleşen bilimsel başarılarda, retrodüksiyon metodunun çok önemli katkılarının bulunduğunu ifade eder.[41]

McMullin "bilimsel gerçekçilik" olarak adlandırmayı tercih ettiği eleştirel gerçekçi bilgi teorisini retrodüksiyon metodu bağlamında yeniden değerlendirerek şöyle bir tanım yapar,

> Bilimsel gerçekçilik, başarılı retrodüktif çıkarımın neticeleriyle ilgili bir mantık doktrini değildir. O, aynı zamanda dünyanın nasıl olması gerektiği konusuyla ilgilenen bir metafizik de değildir. Bilimsel gerçekçiliğin hem mantıksal hem de metafiziksel unsurları vardır. Bilimsel gerçekçilik, bilimsel araştırmalarda bazı yolların neden daha fazla başarılı olduğunu açıklayabileceğini iddia eden oldukça sınırlı bir epistemolojidir.[42]

Bilimsel realizm özellikle moleküler biyoloji, astrofizik ve jeoloji gibi bilimlerde açıklayıcı modeller, açıklanmakta olan fenomenler üzerinde, nedensel olarak etkili olan gerçek yapılar hakkında, giderek artan ölçüde doğru bilgiler vermektedir. McMullin bu başarıların doğa bilimlerinde bilime olan güveni artırarak, gerçekçi varsayımlarda bulunma eğilimi ortaya çıkabileceğini, ancak bilimsel neticelerin, teorilere dayandığı gerçeğinin de hiçbir zaman akıldan çıkarılmaması gerektiğini ifade eder. İşte bütün bu nedenlerden dolayı McMullin, bilimsel araştırmalarda, içerisinde kendi eleştirisini de barındıran, bilimsel gerçekçiliği savunur.[43]

McMullin diğer eleştirel gerçekçi bilim adamı teologlardan farklı olarak, eleştirel gerçekçiliğin teoloji alanına uygulanmasına karşı çıkar. McMullin eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin, sadece olgunlaşmış bilimler olarak tanımladığı fizik, kimya ve biyoloji gibi bilim dallarına uygulanabileceğini iddia eder. Bu nedenle de eleştirel gerçekçiliğin kapsamlı bir epistemoloji olamayacağını savunur. McMullin, objelerinin dil ile tanımlanabilecek alanın dışında olması açısından, din ve bilim arasındaki paralelliği kabul eder, ancak, bu paralelliğin daha da öteye götürülerek, bilimin gerçekçiliğinin, kendi iç eleştirisine imkân sağlayan ya da, ilerlemeci olmasını mümkün

---

41 McMullin, a.g.y, s. 29
42 McMullin, a.g.y, s. 30
43 McMullin, a.g.y, s. 30

kılan şeyin, aynı zamanda dini inanç alanına da taşınmasının akıllıca bir tavır olmayacağını savunur. [44]

6.2.4. John Harwood Hick (1922 - ?)

John Hick analitik felsefe geleneğinden gelen, İngiliz din felsefecisi ve teologdur. 1986 – 1987 yılları arasında Gifford konferanslarının konuğu olmuştur. Dini çoğulculuk tezinin kuramcısıdır.

Her ne kadar kendisi bir Neo-Thomist olmasa da John Hick de Thomas Aquinas'ın eleştirel gerçekçi bilgi teorisinden istifade eden, tanınmış teologlar arasında zikredilebilir. *A Christian Theology of Religions: Rainbow of Faiths* (Dinlerin bir Hıristiyan Teolojisi: İnançların Gökkuşağı) isimli eserinde, kendisinin, Thomas Aquinas'ın, "Bilinen şeyler bilende bilenin üslubuna göre bilinir" sözünde ifadesini bulan eleştirel gerçekçiliğini alarak, dini tecrübe alanına uyguladığını ve dini çoğulculuk tezini temellendirmede de, istifade ettiğini belirtir. John Hick, kendi eleştirel gerçekçilik yorumunu ise, şöyle ifade eder, "Eleştirel gerçekçilik, bize, çevremizde gerçek bir dünyanın var olduğunu söyler, aynı zamanda, çevremizdeki bu gerçekliği, ancak varlıklara göründüğü şekliyle, sahip olduğumuz duyu vasıtaları ve kavramsal kaynaklarımızla bilebiliriz."[45] Hick'in eleştirel gerçekçiliği, tecrübe edilen dünyanın, öncelikle gerçek bir dünya olduğunu ve bu dünyanın, duyu organları ve bilinç vasıtasıyla bilinebileceğini savunur. Diğer taraftan, bilinen bu gerçekliğin, insanın yorumlayıcı tecrübesi vasıtasıyla bilince ulaştığını ve belli oranda sübjektiviteyi de ihtiva ettiğini savunur.

Hick, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini, 2001 yılında yazdığı *Dialogues in the Philosophy of Religion* (Din Felsefesi Diyalogları) isimli eserinde daha da geliştirir. Hick, bu eserinde, kendi eleştirel gerçekçi bilgi teorisini, Kant'ın numen ve fenomen ayrımı ile insanın numeni olduğu gibi algılayamayacağı yorumu; Thomas Aquinas'ın süjenin bakış açısı ve tarzının bilme sürecine etkisi ile ilgili yorumu ve Wittgeinstein'ın

---

[44] Niels Henrik Gregersen, "Critical Realism and Other Realisms", Robert John Russell (Ed.), *Fifty Years in Science and Religion: Ian G. Barbour and His Legacy* içinde (77-96), Burlington, Ashgate Publishing, 2004, s. 77

[45] John H. Hick, *A Christian Theology of Religions: the Rainbow of Faiths*, Luisville, Westminster John Knox Pres, 1995, s. 68

özellikle *Philosophical Investigations* (Felsefi Araştırmalar) isimli eserinde savunduğu, "yorumladığımız gibi görürüz" görüşünden istifade ile geliştirdiğini ifade eder.[46]

Hick, eleştirel gerçekçiliğin "bize her tarafta, içimizde, üstümüzde, altımızda aşkın bir gerçeklik bulunduğunu fakat bizim onu ancak kendimize has sınırlı yollarla bilebileceğimizi" ifade eder.[47] Hick, eleştirel gerçekçilikten hareketle, görünen gerçekliğin, bütün gerçeklik olmadığını, görünenin ötesinde, bize görünmeyen, algımızın ötesinde, bize aşkın bir gerçekliğin de, var olduğunu ve insanın kendi bilme vasıtalarındaki sınırlılıklar nedeniyle, gerçekliği kendi bütünlüğü içerisinde bilemediğini ifade ederek, metafiziği reddeden, pozitivist ve materyalist yaklaşımlara da bir eleştiri getirir.

6.3. Marksist Eleştirel Gerçekçiler

Marksist eleştirel gerçekçilik, günümüzde Frankfurt Okulu olarak da bilinen, eleştirel okulun, Marksist geleneğini devam ettiren, Roy Bhaskar, Margaret S. Archer, Andrew Sayer, Andrew Collier, Alan Norrie, Tony Lowson, Christopher Norris, Steve Fleetwood, Heikki Potomaki, Douglas V. Porpora, Justin Cruickshank gibi düşünürler tarafından geliştirilerek, sosyoloji, iktisat, uluslararası ilişkiler, teoloji, hukuk ve iktisat gibi çok farklı bilim sahalarına uygulanmıştır.

Marksist eleştirel gerçekçiler, geliştirdikleri bilgi teorisini, büyük ölçüde Marks'ın eserlerine borçlu olduklarını ifade ederler. Marks'ın realizm konusundaki tutumunu, idealizme getirdiği eleştirisinde olduğu gibi güçlü bir şekilde geliştirmediğini ancak yapı, ilişki, yasa kavramlarını gerçekçi anlamında kullandığını, bu nedenle de, ilk eleştirel gerçekçilerden (*proto-critical realist*) olduğunu savunurlar.[48]

Eleştirel gerçekçiler, Marks'ın, "bilimi altta yatan yapıları anlamak için kavramları soyutlama süreci" olarak gördüğünü söylerler. Ayrıca Marks'ın, pozitivist bilim anlayışını reddettiğini savunurlar. Soyutlama metodunu kullanmalarını, Marks'ın

---

[46] John H. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York, Palgrave McMillan, 2001, s. 104-106

[47] Hick, *A Christian Theology of Religions: the Rainbow of Faiths*, s. 68

[48] Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of Contemporary Human Sciences*, Routledge, 3. Baskı, 1998, s. 196, Justin Cruickshank, *Critical Realism: The Difference it Makes*, Routledge, 2003, s. 204

takipçisi olduklarına kanıt olarak gösterirler. Retrodüksiyon metodunu da, ilk defa Marks'ın kullandığını ve kendilerinin bu metodu Marks'tan alarak kullandıklarını ifade ederler.[49]

Marksist eleştirel gerçekçilik ekolü, Roy Bhaskar isimli bir İngiliz ekonomist ve bilim felsefecisinin karizmatik kişiliği etrafında gelişen bir harekettir. Bhaskar, aslen bir ekonomisttir. Felsefeye olan ilgisi, kendi ifadesiyle, mevcut ekonomik sistemlerin ihtiyaçlara cevap verememesi ve yeni bir metoda ihtiyaç duyulması neticesinde ortaya çıkmıştır. Bhaskar kendisine ilham kaynağı olan hususun, Kuhn, Feyerabend ve Lakatos gibi bilim felsefecilerinin metot konusundaki eleştirileri olduğunu ifade eder. Bhaskar, bu felsefecilerin, ampirist ontolojiyi reddetmekle birlikte, yeni bir ontoloji oluşturamadıkları için, rasyonelliklerini devam ettiremediklerini savunur. Diğer taraftan, kendisinin, onların eleştirilerini göz önünde bulundurarak, Mary Hesse ve Rom Harre'nin gerçekçi ontolojilerinden de istifade ile Marksist eleştirel gerçekçilik akımına kaynaklık eden, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini geliştirdiğini ifade eder.[50]

Eleştirel gerçekçi bilgi teorisine kaynaklık eden temel eserler, Roy Bhaskar'ın 1975 yılında yayınladığı *A Realist Theory of Science* (Gerçekçi bir Bilim Teorisi) ile 1979 yılında yayınladığı *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of Contemporary Human Sciences* (Natüralizmin İmkânı: Günümüz İnsan Bilimlerinin Felsefi bir Eleştirisi) isimli eserleridir. Bhaskar, *A Realist Theory of Science* isimli eserinde, yeni bir epistemoloji ve ontoloji geliştirir. Bhaskar ayrıca, bu kitap ile yeni bir bilim felsefesi inşa eder. Bhaskar, *The Possibility of Naturalism* isimli kitabında ise, eleştirel gerçekçi epistemolojisini, sosyal bilimler alanına uygulamıştır. Bu eserlerde eleştirel gerçekçilik yerine kullanılan isimler, "aşkın gerçekçilik" (*Transcendental Realism*) ve "eleştirel natüralizm" (*Critical Naturalism*)'dir. Bhaskar bu kitaplarda sistemini ortaya koyduğu eleştirel gerçekçiliği, *Dialectic: The Pulse of Freedom* (Diyalektik: Özgürlüğün Nabzı) ve *Plato Etc. Problems of Philosophy and their Resolution* (Platon ve Diğerleri: Felsefenin Problemleri ve Çözümleri) isimli eserleriyle diyalektik metotla tanıştırır ve kendi ifadesiyle, bilgi teorisini bir sonraki aşamaya taşır.

---

[49] Ebru Deniz Ozan, "Sosyal Bilimlerde Gerçekçi-İlişkisel Yaklaşımın Anahatları", *Praksis*, Sayı:3, 2001, http://praksis.fisek.com.tr/ozan01y.php, (30 Haziran 2011)

[50] The Web Site for Critical Realism, "Roy Bhaskar Interviewed", http://www.raggedclaws.com/criticalrealism/archive/rbhaskar_rbi.html, (30 Haziran 2011)

2000'li yıllarda yayınladığı *Meta-Reality* (Yüksek Gerçeklik) serisi ile *From East to West Odyssey of a Soul* (Doğudan Batıya bir Ruhun Serüveni) eserinde Bhaskar'ın eleştirel gerçekçi diyalektik felsefesi, realizmden uzaklaşarak idealizme ve spiritüalizme yaklaşır.

Bhaskar, bilim alanının unsurlarını geçişli (*transitive*) ve geçişsiz (*intransitive*) unsurlar olmak üzere ikiye ayırır. Geçişli alanın unsurları, bilimin epistemolojik, tarihsel ve toplumsal unsurlarıdır. Geçişsiz alan ise, varlıkla ilgili olan, ontoloji alanıdır. Bilimsel faaliyetin rölativiteye kaymaması için, gerçekçi bir ontoloji zorunludur. Geçişsiz objeler, bizim kendilerine dair bilgimizden bağımsız olarak var olurlar ve hareket ederler. Böylece, eleştirel gerçekçiliğin önemli unsurlarından birisi olan, objenin süjeden bağımsızlığı kıstası sağlanmış olur.[51] Diğer taraftan, bilimin, gerçekliği teoriler vasıtasıyla tanımlaması, aynı gerçeklik hakkında farklı teorilerin ortaya çıkmasına neden olur. Bhaskar bu teorileri, alternatif görüşler olarak yorumlar. Aynı gerçekliği diğerlerinden daha iyi açıklayan bir teorinin bulunması durumunda ise, teori seçimi için rasyonel bir kıstas oluşur.

Bhaskar *ontolojik realizm*, *epistemolojik rölativite* ve *yargısal rasyonaliteyi* uzlaştırarak hem modernizme, hem de post-modernizme karşı koyabilecek yeni bir bilim felsefesi geliştirdiğini iddia eder.[52] Ontolojik realizm, zihinden bağımsız bir gerçekliğin varlığını savunur. Epistemolojik rölativite, bu gerçeklikle ilgili ulaştığımız sonuçlara zihinsel katkı ve algılamadaki sınırlılıklar nedeniyle, eleştirel bakılması gerektiğini savunur. Yargısal rasyonalite ise, epistemolojik rölativiteye rağmen, zihinden bağımsız olarak var olan gerçekliğin, bilinebilir ve anlaşılabilir olduğunu savunur.

Marksist eleştirel gerçekçiliğin dayandığı temel esaslar kısaca şöyle özetlenebilir:

1. Bizim kendisine dair bilgimizden bağımsız olarak var olan bir dünya vardır.

---

[51] Archer ve Diğerleri, *Critical Realism Essential Readings*, New York, Routledge, 1998, s. x
[52] Roy Bhaskar, *Reflections on Meta-Reality a Philosophy for he Present*, London, Sage Publications, 2002, s.34

2. Bu dünyaya dair bilgimiz kuram yüklüdür. Kuramların açık uçlu olmaları nedeniyle, bilgilerimiz nisbi ve yanlışlanmaya açıktır. Dolayısıyla bilim, devam eden bir süreç olarak algılanılır.

3. Nesneler, zorunlu olarak, nedensel güçlere, işleyiş tarzlarına ve tikel duyarlılıklara sahiptirler. Nedensellik iddiası, birbirinden bağımsız şeyler arasındaki düzenlilik hakkında değil, bir nesnenin kapasiteleri ile ilgilidir. Eleştirel gerçekçi nedensellik kavramı, "hangi durumlarda ne gibi olaylara neden olabilmektedir?" sorusuyla ilişkilidir ve mekanik pozitivist nedensellik anlayışından farklıdır.

4. Reel (*real*), Aktüel (*actual*) ve Ampirik (*empirical*) olmak üzere gerçekliği üç farklı alana ayırır ve bu alanların birbirine indirgenmesine karşı çıkar. Reel alan, olguları ortaya çıkaran mekanizmaları, olayları ve tecrübeleri kapsar. Aktüel alan, olayları ve tecrübeleri kapsar. Ampirik alan ise sadece tecrübeleri kapsar.

5. Dünya, sadece olgulardan değil, bu olguları ortaya çıkarma gücüne sahip nesne ve yapılardan oluşur. Dünya, farklılaşmış ve tabakalaşmıştır. Bu yapılar, düzenli olaylara neden olmadıkları durumlarda da vardırlar. [53]

Roy Bhaskar tarafından geliştirilen, eleştirel gerçekçi bilgi teorisi, daha sonra Tony Lowson, Geoffrey Hodgson ve Steve Fleetwood tarafından ekonomi, Margaret S. Archer, Douglas V. Porpora ve Andrew Sayer tarafından sosyoloji, Alan Norrie tarafından hukuk, Heikki Patomaki tarafından uluslararası ilişkiler, Robert Willmot tarafından eğitim politikası, Alister McGrath ve Wentzel van Huyssteen tarafından da teoloji disiplinlerine uygulanmıştır.

Marksist eleştirel gerçekçilik akımı, günümüzde çok disiplinli bir hareket haline gelmiştir. Bugün, hareketin *Journal of Critical Realism* isimli bir dergisi, yıllık olarak düzenlediği uluslararası bir konferans ve çok sayıda internet siteleri bulunmaktadır. Ayrıca gurubun İngiltere ve Avustralya başta olmak üzere farklı ülkelerdeki üniversitelerde atölye çalışmaları ve akademisyen gurupları bulunmaktadır.

[53] Archer ve Diğerleri, *a.g.e,* s. 4-5

Bütün bu imkânlar düşünüldüğünde eleştirel gerçekçi ekoller arasında en organize ve sistemli çalışan ekol olarak zikredilebilir.

Hareketle ilgili eleştiriler genel olarak, hareketi başlatan eleştirel gerçekçi bilgi teorisini geliştiren, Roy Bhaskar üzerine yoğunlaşmaktadır. Zira hareket, hala Roy Bhaskar'ın karizmatik kişiliği etrafında devam etmesi nedeniyle, gerek gurup içinden gerekse gurup dışından, bazı eleştirilere maruz kalmaktadır.[54] Diğer taraftan, Roy Bhaskar'ın özellikle *Meta-Reality* (Yüksek Gerçeklik*)* ve *From East to West Odyssey of a Soul* (Doğudan Batıya bir Ruhun Serüveni) isimli son kitaplarında spritüel bir dönüş yaptığı ve rasyonaliteden uzaklaşarak postmodernizme yaklaştığı yönünde ciddi eleştiriler vardır.[55]

6.4. Teolojik Eleştirel Gerçekçiler

Teolojik eleştirel gerçekçilik ekolü, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin Din – Bilim ilişkisi konusuna uyarlanarak din ve bilim arasındaki çatışmaya çözüm bulma gayretleri neticesinde ortaya çıkmıştır. Teolojik eleştirel gerçekçiler, din ve bilimi doğal gerçeklik konusunda insanın anlayış ve katılımını derinleştirerek, birbirini tamamlayan girişimler olarak görürler. Eleştirel gerçekçiliğin bu ekolünü oluşturan düşünürler, daha çok, bilim adamı teologlardan oluşur.

6.4.1. Michael Polanyi (1891 – 1976)

Michael Polanyi Macaristan asıllı bir kimyacı ve bilim felsefecisidir. 1951 – 1952 yılları arasında Aberdeen'de Gifford konferanslarına konuk olmuştur. Ayrıca, İngiliz kraliyet bilim akademisi üyesi olarak görev yapmıştır.

Michael Polanyi 1930'lardan itibaren, o günkü yaygın bilgi teorisi ve bilim felsefesi olan mantıkçı pozitivizmin sorunlarını görmüş ve yeni bir bilgi teorisi oluşturarak, pozitivist ve materyalist bilim tasavvurlarıyla mücadele etmiştir. Geliştirdiği bu bilgi teorisi, daha sonra "eleştirel gerçekçilik" olarak adlandırılmış ve

---

[54] Heikki Patomaki, "After Critical Realism The Relevance of Contemporary Science", *Journal of Critical Realism*, Cilt:9 No:1, Equinox Publishing, 2010

[55] Heikki Patomaki, "From East To West Emergent Global Philosophies Beginnings of the end of Westen Dominance", *Theory, Culture & Society*, Cilt:19, No: 3, Sage Publications, 2002, s.95

özellikle Ian Barbour, Arthur Peacocke ve John Polkinghorne gibi bilim adamı teologlar tarafından sistemleştirilerek, günümüzde din – bilim diyalogunda en güçlü bilgi teorilerinden birisi haline gelmiştir.

Polanyi, mutlak objektiviteyi savunan pozitivist bilgi teorilerinin aksine, keşif ve doğrulamada bilim adamının bireysel katılımını bilimin vazgeçilmez bir parçası olarak görür. Polanyi, gerçekliğe sübjektif ve görececi yaklaşımlara da karşı çıkar, zihin ve bilen özneden bağımsız, reel bir gerçekliğin varlığını savunur. Bilimin konusu itibariyle, büyük ölçüde eşyanın sağduyu bilgisine dayandığını söyler ve mantıklı bir dünya görüşü için, sağduyu gerçekliğine yönelinmesi gerektiğini ifade eder.[56] Polanyi, "Dünyayı, dünyanın bedenimiz üzerinde yaptığı etkilere ve bedenimizin bu etkilere verdiği tepkilere dayanarak anlamlandırırız. Diğer bir ifade ile dünyayı ona kendi bedenimizden katılarak biliriz"[57] der. Sonuçta ne insan araştırmasından tamamen bağımsız bir gerçeklik vardır, ne de dünyadan herhangi bir etki olmaksızın algı mümkündür.

Polanyi, bilimsel araştırmalarda, nesnel bilgi idealinin bir hayal ve yanlış bir ideal olduğunu savunur. Çok katı, nesnel bir bilgi ideali yerine "Bireysel Bilgi" (*Personal Knowledge*) olarak isimlendirdiği ideali yerleştirir.[58] 1963 yılında *Philosophy Today* dergisine yazdığı makalede, objektivite meselesine yaklaşımını şöyle ifade eder, "Bilim, tarafsız gözleme dayandığını iddia eder. Ancak, katı bir tarafsızlık idealine bağlı kalınarak, dış dünyaya ait hiçbir bilgi elde edilemez veya bilginin doğruluğu iddiasında bulunulamaz. Bu nedenle ben, bilenin katılımını, bütün bilgi için zorunlu müşterek olarak kabul eden, yeni bir bilgi teorisi öneriyorum."[59]

Polanyi, bireysel bilgi idealini geştalt[60] psikolojisinden hareketle oluşturur. Buna göre bilme eylemi, bilinen şeylerin aktif olarak kavranmasıdır. Bilme eylemi, bir kavramlar gurubunun ipucu ya da vasıta olarak dayanak yapılması yoluyla mümkün

---

[56] Michael Polanyi, "Science and Religion: Separate Dimensions or Common Ground?", *Philosophy Today*, 1963, Bahar Sayısı, s. 11
[57] Polanyi, a.g.y, s. 4
[58] Michael Polanyi, *Personal Knowledge, Toward a Post – Critical Philosophy*, New York, Harper Torchbooks, 1964, s. 18
[59] Polanyi, "Science and Religion: Separate Dimensions or Common Ground?", s. 4
[60] Düzen içerisindeki parçaların bir bütün olarak algılandığını savunan psikoloji teorisi.

olur. İpucu ya da vasıtalar, kendinde şeyler değildirler. Onlar, bizim bedensel donanımımızın uzantıları olarak görev yaparlar ve bu, bizim, kendi varlığımızda da, belirli bir değişimi gerektirir. Bilme eylemi, buraya kadar geri dönüşsüzdür ve aynı zamanda eleştirel de değildir. Çünkü, değişen altyapımızı eleştirel olarak test edebileceğimiz sabit bir altyapıya sahip değiliz. Bu durum, bize, bilenin, bilme eyleminde, bireysel katılımını göstermekle birlikte, bilgimizi tamamen sübjektif yapmaz. Kavrama eylemi, ne keyfi bir fiil, ne de pasif bir tecrübedir, o, evrensel geçerlilik iddiasında bulunan bir eylemdir. Bu şekilde bir bilme, doğal olarak, süjeyle gizli bir gerçeklikle ilişki kurma anlamında objektiftir. Polanyi'ye göre bireysel bilgi, şahsi bir taahhüttür. Bu nedenle, özünde bir riski de barındırır. Sadece, yanlış olabilecek doğrulamaların, bu çeşit bir objektif bilgiyi taşıyabildiği söylenebilir.[61] Bir kişinin görüşleri, sadece o kişinin bireysel doğrulamalarını gösterir ve bundan daha büyük anlamlar da (mutlak doğruluk gibi) yüklenmemelidir. Polanyi, bireysel bilgi kavramsallaştırmasıyla, bilginin tamamen sübjektif olmamakla birlikte, bireysel unsurlar taşıması nedeniyle, yanılabilir olduğunu savunur.

Polanyi, anlatabileceğimizden daha fazlasını bildiğimizi söyler. Bildiğimiz şeylerle ilgili bildiğimiz, ama anlatamayacağımız, sözle ifade edemeyeceğimiz pek çok şey vardır. Polanyi bu bilgi çeşidini, örtük bilgi "*Tacit Knowledge*" olarak isimlendirir. Binlerce, hatta milyonlarca insanın arasından, bir kişinin yüzünü tanıyabiliriz ancak bu, tanıma eyleminin nasıl gerçekleştiğini kelimelerle ifade edemeyiz. Aynı şey becerilerimizle ilgili tecrübelerimiz için de geçerlidir. Yüzmeyi bilmemiz, onu başkalarına anlatabileceğimiz anlamına gelmez. Geştalt psikolojisi bize bir şeyi parçalarını tanımadan da bilebileceğimizi söyler.[62]

Polanyi, geştalt psikolojisinden hareketle yeni bir bilgi teorisi oluşturmak için iki çeşit bilgiden bahseder; birincisi, bildiğimiz ve anlatabileceğimiz şeyler, ikincisi ise bildiğimiz ama ifade edemeyeceğimiz şeyler. Bu iki gurup bilgi çeşidi, gerçekte birbiriyle ilişki halindedir. Bildiğimiz, ama anlatamayacağımız şeyler, bütüne ait parçalardır. Bildiğimiz ve anlatabileceğimiz şey ise, parçaları da kapsayan bütünün kendisidir. Burada, bütünün açık bilgisinin içerisinde, parçaların ifadesiz farkındalığı

---

[61] Polanyi, *Personal Knowledge, Toward a Post – Critical Philosophy*, s. XIV
[62] Polanyi, "Science and Religion: Separate Dimensions or Common Ground?", s. 5

birleştirilmiştir. Bütünü bilirken, parçaların ifade edilmeden bilinen farkındalığına dayanırız. Polanyi, buradan hareketle, bilginin bu yapısının evrensel olduğunu söyler. Bildiğimiz bir şeyden bahsettiğimiz zaman, katıldığımız bir şeyden bahsediyoruzdur. Polanyi'nin ortaya koyduğu bu yeni bilgi teorisi, bir şeyin sarih bilgisinin, mutlak surette ifade edilmeden bilinen diğer bazı şeylere dayandığını kabul eder.[63]

Polanyi, bilimde, araştırmacıyı mutlak doğruya götürecek metot arayışlarını da eleştirir. Araştırmanın nasıl yapılacağı konusunda, genel geçer bir kılavuz bulunmadığını söyler. Çünkü genel geçer bir araştırma metodu, kesin olarak ortaya konulamaz. Bilimsel araştırmalarda netice ya da keşif, metoda bağlı zihinsel bir gayretin neticesinde otomatik olarak ortaya çıkmaz. Yoğun bir çalışma ve zihinsel faaliyet, hazırlık aşamasında gerekli olmakla birlikte, keşif, aktif zihinsel faaliyetin bir ürünü değildir. Keşif ya da çözüm, genellikle bir dinlenme esnasında, sanki bir ilham gibi aniden geliverir.[64]

Polanyi, bilimsel gelişmenin bir gelenek ve sürece bağlı olarak ortaya çıktığını savunur. Bilimsel araştırma, bir düşünce geleneği oluşturur. Her yeniden yorumlama süreci ile birlikte, yeni unsurlar ortaya çıkar. Yaratıcı bir geleneksel düşünce sürecine her aktarımda, yeni ilaveler yapılır.[65] Polanyi, bilim adamlarının bilimsel çalışmanın ideallerine adanmışlığını, bilim topluluğunu yöneten genel iradenin bir neticesi olarak görür. Bilim adamının, mensubu bulunduğu bilim topluluğunun genel iradesine uymak zorunda kaldığını ve bu iradenin, zamanla, bilim topluluğunun hâkim gücü haline geldiğini ve nesilden nesle aktarılarak devam ettiğini söyler. Doğal olarak, bilim topluluğunun iradesi, bilim adamının yorumları ve araştırmasının neticeleri üzerinde önemli bir etkiye sahiptir.[66] Eleştirel gerçekçiler tarafından da savunulan, Thomas Kuhn ile sistemleştirilen bilime paradigmacı bakış açısının ilk nüvelerini, böylece Polanyi'de görmüş oluyoruz.

---

[63] Polanyi, a.g.y, s. 5
[64] Polanyi, *Personal Knowledge, Toward a Post – Critical Philosophy*, s. 129
[65] Michael Polanyi, *Science Faith and Society*, London, Geoffrey Cumberlege Oxford University Pres, 1946, s. 44 - 45
[66] Polanyi, *a.g.e*, s. 50

Martin X. Moleski, Thomas Kuhn'un, Michael Polanyi'nin 1946 yılında basılan *Faith, Science and Society* (İnanç, Bilim ve Toplum*)* ve 1951 yılında Gifford konferanslarında verdiği derslerden derlenerek, 1958 yılında *Personal Knowledge* (Bireysel Bilgi) adıyla yayınlanan eserlerinden faydalandığını, hatta bazı konferanslarına katıldığı ve paradigma teorisini, Polanyi'nin görüşlerinden istifade ile geliştirdiği halde eserinin 1962 yılında yayınlanan ilk baskılarında, ona referansta bulunmadığını iddia eder ve onu, intihal ile itham eder. Moleski, daha sonraki bir tarihte, Kuhn ve Polanyi'nin bir araya gelerek, bu hususu aralarında görüşüp anlaştıklarını ve Kuhn'un, 1970 yılında yayınlanan, eserinin ikinci baskısında, Polanyi'nin adını açıkça zikrettiğini ifade eder. [67]

Michael Polanyi eleştirel gerçekçileri, en fazla bilim ve dinin ortak noktası olan inanç konusunda etkilemiştir. Polanyi her ikisinin de, bir inanca dayandığını ve bu inancı doğrulama yönünde gayret sarf ettiğini savunur. Bilim adamı da, dinde olduğu gibi, dış dünyanın var olduğu ve algıladıklarının doğru olduğuna inanmak zorundadır. Böylece, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin gerçekçilik unsuru gerçekleşmiş olur.

Polanyi'nin eleştirel gerçekçileri etkilediği diğer bir konu da, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin eleştirel yönünü oluşturan, insanın bilgi sürecine aktif katılımı konusudur. Böylece, eleştirel gerçekçiler, Pozitivist ve materyalist bilgi teorilerinden farklı olarak, insanın, varlığı olduğu gibi değil, kendi bedeninden varlığa katılarak, onu algıladığını ve bildiğini savunurlar.

Polanyi'nin eleştirel gerçekçiler üzerindeki diğer önemli katkısı ise, yerleşmiş geleneklerin, üretilen yeni bilgi üzerindeki etkisi konusundadır. Polanyi'nin gerek bilimsel araştırmalarda, gerekse teolojide, yerleşmiş gelenek ve anlayış tarzlarının, üretilen yeni bilgileri de şekillendirdiği yönündeki iddiası, eleştirel gerçekçiler arasında kabul görmüş ve eleştirel gerçekçilere, din ve bilimi iki farklı gelenek ve paradigma

---

[67] Bakınız. Thomas S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, ikinci baskı, Chicago, The University of Chicago Pres, 1970, s.44, Bu konuda daha fazla bilgi için bakınız Moleski, Martin X. "Polanyi vs. Kuhn: Worldviews Apart." The Polanyi Society Web Sitesi, Missouri Western State University. http://www.missouriwestern.edu/orgs/polanyi/TAD%20WEB%20ARCHIVE/TAD33-2/TAD33-2-fnl-pg8-24-pdf.pdf (20 Mart 2010)

olarak değerlendirerek, ikisi arasındaki ilişkilerin şekillendirilmesinde ve çatışmaların giderilmesinde önemli bir çıkış yolu sağlamıştır.

6.4.2. Ian Greame Barbour (1923 - ?)

Ian G. Barbour Amerikalı din felsefecisi ve fizikçidir. 1989 – 1990 yılları arasında Aberdeen'de Gifford konferansları çerçevesinde konferanslar vermiştir. 1999 yılında din – bilim diyalogu üzerine çalışmaları nedeniyle Templeton ödülünü kazanmıştır.

Ian Barbour, teolojik eleştirel gerçekçilik ekolünün şüphesiz en önemli karakteridir. 1966 yılında yayınladığı *Issues in science and Religion* (Din ve Bilimin Sorunları) isimli eserinde, epistemoloji, dil ve metodoloji konusunda önemli argümanlar geliştirmiş ve eleştirel gerçekçi bilgi teorisini sitemleştirerek, din - bilim ilişkisi alanına uygulamıştır. Barbour'ın burada sistemleştirdiği eleştirel geçekçi bilgi teorisi, bugün, din – bilim ilişkisi alanının, en etkili bilgi teorisi ve metodolojisini oluşturur.[68] Barbour, burada geliştirdiği eleştirel gerçekçi bilgi teorisini, 1990 yılında verdiği Gifford konferanslarında revize ederek savunmuş ve konferansları *Religion in an Age of Science* (Bilim Çağında Din) ismiyle yeniden yayınlamıştır.

Barbour, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini, 20. yüzyılda rekabet halinde bulunan dört farklı bilgi teorisine alternatif olarak geliştirmiştir. Bunlar, 1. Bilimsel teorilerin bize gerçekliği olduğu gibi verdiğini savunan *Yeni Realizm*, 2. Bilimsel teorilerin basit hesaplama vasıtaları olduğunu savunan *Enstrümantalizm* 3. Bilimsel teorilerin gerçekliği zihinsel olarak tasvir ettiğini savunan *İdealizm* ve 4. Bilimsel teorileri eldeki mevcut verilerin bir özeti olarak gören *Pozitivizm'*dir.[69]

Barbour, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini oluştururken, en fazla Alfred North Whitehead'den etkilenmiştir. Barbour, Whitehead'in hem algı konusunda, hem de bilim değerlendirmesinde, realist bir bilgi teorisi geliştirdiğini söyler. Barbour, Whitehead'in kendi realist bilgi teorisini oluştururken, pozitivizm'in hareket noktası olan Hume'un,

---

[68] Robert J. Russell (Ed.), *Fifty Years in Science Religion*: Ian G. Barbour and His Legacy, Ashgate Publishing, 2004, s. 45

[69] Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, New York, Harper Torchbook, 1966, s. 162- 171

bilginin birbirinden bağımsız, parçalı, duyu tecrübelerinin akışından kaynaklandığı tezi ile idealizmin hareket noktası olan, Kant'ın kaotik duyu tecrübesinin zihinsel kategorilere göre şekillendirildiği iddiasını reddettiğini söyler. Barbour, Whitehead'in bilgi teorisini değerlendirirken, onun realist eğilimine dikkatimizi çeker. Whitehead, dünyanın, kendisini algılayan zihinden bağımsız bir biçimde var olduğunu ve bilincin, varoluş sürecine katılarak bu süreç içerisinde, dünyayı soyutlama yoluyla algıladığını savunur. Barbour, Whitehead'in bilgi teorisinin, bilgide, süjeden ziyade, objeye öncelik tanıdığını, ancak, süjeyi de tamamen yok saymadığını savunur. Ona göre bilgi, ne yalnızca bilen, ne de yalnızca bilinenden ortaya çıkar. Bilgi, bilen ve bilinenin etkileşiminden ortaya çıkar.[70]

Barbour'un eleştirel gerçekçiliği, bilginin gerçeklikle mütekabiliyeti (*correspondence*) esasına dayanır. Bilim adamları, dünyanın olduğu gibi bilinmesinin imkânsız olduğunu ve tecrübenin, zihinsel kurgular olan teoriler vasıtasıyla yorumlandığını kabul ederler. Buna karşılık, eleştirel gerçekçilik de, algının doğrudan olmadığını, dilin, bilim topluluğu arasında kabul gördüğü gibi, realist yorumuyla kullanıldığını savunur. Hem teorilerin soyut karakterde olduğuna, hem de, deneysel gözlemin zorunluluğuna işaret eder. Diğer taraftan, hiçbir teorinin gerçekliğin tam açıklaması olmadığını öne sürer.[71]

Barbour, ilk defa Michael Polanyi'nin dikkatimizi çektiği ve daha sonra Thomas Kuhn tarafından da sistemleştirilerek savunulan bilim dilinin, bilim topluluğunun paradigmalarının tesirinde oluştuğu hususuna dikkatimizi çeker.[72] Polanyi, bilim adamının, mensubu bulunduğu bilim topluluğu tarafından "akredite edildiğini" savunur.[73] Bu nedenle de, bilimsel faaliyetlerin, bilim adamının mensubu bulunduğu bilim topluluğunun paradigması tarafından, bir anlamda sınırlandığını iddia eder.

Barbour'ın eleştirel gerçekçiliği teorileri dünyanın temsilleri olarak görür. Geçerli teorileri doğru ve aynı zamanda faydalı kabul eder. Ona göre "bilim, hem bir

---

[70] Barbour, *Issues in Science and Religion*, s. 170-171, 206
[71] Barbour, *a.g.e*, s. 172
[72] Barbour, *a.g.e*, s.152
[73] Polanyi, "Science and Religion: Separate Dimensions or Common Ground?", s. 163

araştırma ve keşif hem de bir icat ve inşadır". Bilim adamının faaliyeti, sadece tahmin ve kontrol ile sınırlı değildir, o, aynı zamanda anlamaya çalışır. Barbour, bilimsel teorilerin, mükemmel olmadığını ve seçici karakterde olduğunu da, peşinen kabul eder. Ona göre teoriler, "belirli amaçlar için, dünyanın belirli yönlerini, eksik olarak temsil eden, sembol sistemleridir."[74] Barbour, bilimsel teorilerin, bize gerçekliğin nisbi, değişebilir, soyut ancak güvenilebilir bilgisini verdiğini savunur.[75]

Barbour'ın eleştirel gerçekçiliğini, önceki eleştirel gerçekçi bilgi teorilerinden ayıran en önemli özelliklerden birisi de, bilginin model ve metaforlar yoluyla inşasıdır. Barbour, bilimsel teorilerin, "metafor" ve modeller kullanılarak, dille ifade edildiğine dikkatimizi çeker. Metaforu, "anlamı, birtakım dilsel ifadelere indirgenemeyen, açık uçlu çıkarım" olarak tanımlar. Buna göre "bilimsel modeller", sistematik olarak geliştirilmiş metaforlardan oluşur.[76] Barbour, teorik modeller konusunda da eleştirel geçekçiliği savunur. Eleştirel gerçekçiliğe göre modeller, "gerçekliğin bir resmi değil zihinsel bir inşasıdır." Barbour'a göre model oluşturma faaliyeti, "gerçek yapısı bize kapalı olan dünyanın belli yönlerini sembolik olarak tasvir etme teşebbüsüdür."[77]

Barbour, geliştirdiği eleştirel gerçekçi bilgi teorisini, bilim felsefesinden sonra, teolojiye de uygular ve ikisi arasındaki benzerliklerden hareketle, din ile bilim arasındaki çatışmaya bir son vererek, ikisi arasında bir uyum ve entegrasyon oluşturmaya çalışır. Barbour, dini topluluğun da, bilim topluluğunda olduğu gibi, belirli paradigmaları bulunduğunu, dili gerçekçi anlamıyla kullandığını, dilinin sembolik olduğunu, metaforlara başvurduğunu savunur ve din diline lafızcı yaklaşımların zararlarına dikkatimizi çeker. Ayrıca, dinde de, bilim faaliyetinde olduğu gibi, modellerin oluşturulmasında, ferdin bireysel katılımının ve yaratıcılığının önemli rol oynadığını dikkatimize sunar. Bununla birlikte, hususi bazı modellerin gerçeklikle özdeşleştirilmesinin, bilimde ideolojiyi, dinde ise putperestliği doğurduğunu, bu nedenle, hiçbir modelin, gerçeklikle özdeşleştirilmemesi gerektiğini ifade eder.[78]

---

[74] Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms A Comperative Study in Science and Religion*, New York, Harper & Row Publishers, 1974, s. 37
[75] Barbour, *Issues in Science and Religion,* s.156
[76] Barbour, *a.g.e*, s. 159
[77] Barbour, *Myths, Models and Paradigms A Comperative Study in Science and Religion*, s. 37–38
[78] Barbour, *Issues in Science and Religion*, s. 216-218

6.4.3. Arthur Robert Peacocke (1924 -2006)

Arthur Robert Peacocke Anglikan din adamı ve biyokimyacıdır. 1992 – 1993 yılları arasında, Gifford konferansları çerçevesinde, Saint Andrews'de konferanslar vermiştir. 2001 yılında, din ve bilim alanındaki çalışmalarından dolayı, Templeton ödülüne layık görülmüştür.

Barbour tarafından sistemleştirilerek din- bilim ilişkisine uygulanan eleştirel gerçekçi bilgi teorisi, daha sonra, Arthur Peacocke tarafından da benimsenerek geliştirilmiştir. Peacocke, 1979'daki Bampton konferanslarında[79] ve 1983'teki Mendenhall konferanslarında hem bilim, hem de din sahasında, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini onayladığını ifade eder. Peacocke, bu konferanslarını, daha sonra *Intimations of Reality: Critical Realism in Science and Religion* (Gerçekliğe Yakınlaşmalar: Din ve Bilimde Eleştirel Gerçekçilik) adı altında, 1984 yılında yayınlamıştır. Peacocke, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini geliştirirken, Ernan McMullin, Hilary Putnam, Ian Hacking gibi felsefecilerin, epistemoloji konusundaki görüşlerinden de oldukça istifade etmiştir.

Peacocke, öncelikle, bilgi sosyolojisinin katı programını, teoloji ve bilimi bir ideolojiye indirgediği gerekçesiyle reddeder.[80] Peacocke, Thomas Kuhn'un Bilimsel Devrimlerin Yapısı isimli eserinin yayınlanmasından sonra, bilimin artık, toplumsal bir teşebbüs olarak görülmeye başlandığını, teorilerin inşasına, kabul veya reddine, toplumsal olarak karar verildiğinin savunulmaya başlandığı bunun da bilgi sosyolojisini doğurduğunu ifade eder. Buna karşılık, bazı bilim adamlarının, bilimsel araştırmaların yapısı konusunda bilgi sosyolojisi yaklaşımının, hiçbir katkı sağlayamadığını iddia ederek, bilimsel gerçekçiliğe geri döndüğünü, ancak bu tartışmaların realizmi artık eleştirel olmak zorunda bıraktığını, bunun da eleştirel gerçekçiliği doğurduğunu ifade eder.[81]

---

[79] Creation and the World of Science ismiyle yayınlanmıştır.

[80] Arthur R. Peacocke, *Theology for a Scientific Age, Being and Becoming – Natural, Divine and Human*, Minneapolis, Fortress Pres, 1993, s. 19

[81] Arthur R. Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, Indiana, University of Notre Dame Pres1984, s. 18-19

Peacocke bilimsel araştırmalarda, gerçekçi yaklaşımın başarısına dikkatimizi çeker. Özellikle, jeoloji, hücre biyolojisi ve kimya disiplinlerindeki başarılardan hareketle, geçmiş iki yüzyıl içerisinde bilimsel araştırmaların ilerleyici bir biçimde gelişerek, gözlenen olgulara neden olmakla birlikte, gözlenemeyen yapı ve yasaların keşfedilmesine, önemli katkı sağladığını ifade eder ve bilimsel araştırmalardaki bu başarıları, eleştirel gerçekçi yaklaşım için bir meşruiyet kaynağı olarak yorumlar. Peacocke, eleştirel gerçekçi bilim anlayışına göre bilimin hedefinin, gerçeğe yakın modeller üretmek olduğunu, ancak bu hedefin, bütün bilim adamları tarafından aynı ölçüde gerçekleştirilemeyebileceğini de peşinen kabul edildiğini ifade eder. [82]

Peacocke da Barbour gibi, bilimsel dilin metaforik karakterine dikkatimizi çeker. Peacocke'ın eleştirel gerçekçi gerçeklik tasavvuru, dilin metaforik yapısına bağlı olarak, eleştireldir ancak, bununla birlikte, dilsel ifadelerin gerçekliğe referansını da kabul eder. Eleştirel gerçekçiliğin bu gerçeklik yaklaşımı, bilimi, deney ve gözleme indirgeyen pozitivist ve materyalist bilim teorilerini reddederek, gerçeklik hakkındaki bilgimizin doğrudan değil, modellere ve paradigmalara bağlı olarak oluştuğunu savunur. Peacocke, bilimsel modeli, "yasaları bilinen bir fenomen ile, yasaları henüz araştırma konusu olan bir fenomen arasında varsayılan sistematik bir kıyas" olarak tanımlar. Bilimin gelişmesinde modellerin çok merkezi bir görevinin bulunduğunu ve bilimsel dilin metaforik karakterinin, onun gerçeği ifade etme özelliğine gölge düşürmediğini savunur.[83]

Peacocke, eleştirel gerçekçiliğin, din dili ve teolojik önermeler konusunda da en uygun felsefe olduğunu savunur. Teolojik kavram ve modellerin parçalı ve sınırlı olması nedeniyle eleştirel gerçekçi bir bilgi teorisini zorunlu görür. Hatta, bunun "Tanrı" olarak isimlendirilen gerçekliğin anlaşılabilmesi ve Tanrı – Âlem, Tanrı – insan ilişkilerinin temellendirilebilmesi için tek yol olduğunu savunur. Çünkü Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı için "Baba", "Yaratıcı", "Yapıcı", "Kral", "Hükümdar", "Çoban", "Hâkim" gibi; Tanrı - Âlem ilişkisi konusunda "Yaratılmış Düzen", "Çömlekçinin Eseri", "Tanrının Hayat Veren Enerjinsin Yayılması", "Tanrının Söz veya Hikmetinin Tezahürü" gibi ve Tanrı - insan ilişkisi konusunda da "Baba - Oğul", "Anne - Yavru",

---

[82] Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s. 12
[83] Peacocke, *a.g.e*, s. 13-14

"Efendi - Köle", "Âşık - Maşuk" gibi teolojik modeller kullanılmıştır. Peacocke bu modellerin ve metaforik dilin, Hristiyan dilinde çok kökleşmiş bir biçimde tezahür ettiğini, metaforik bakış açısı olmadan, bu kavramların kesinlikle anlaşılamayacağını iddia eder. [84]

Peacocke, bilimsel modellerle teolojik modeller arasındaki farklılıklara da dikkat çeker. Çünkü, teolojik modeller, ahlaki ve manevi tepkileri ihtiva etmeleri nedeniyle, inananlar üzerinde daha güçlü bir etkiye sahiptirler, bununla birlikte insanın hür iradesi ve duygularına hitap etmeleri ve soyut olmaları nedeniyle, teolojik önermelerin gerçekliğe nasıl referansta bulundukları ve teolojik modellerin gerçekliği nasıl tasvir ettiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Peacocke, bu nedenle Tanrıdan bahsetmek (*refer*) ve Onu tanımlamak (*describe*) kavramları arasındaki farkı, eleştirel gerçekçi teolojinin hayati bir noktası olarak görür. Peacocke, bu noktayı, bütün dinlerin ve teolojilerin (negatif ve pozitif) buluşma noktası olarak tanımlar. Peacocke dini tecrübeyi tanımlayan teolojik modellerin, çok katı bir biçimde tanımlayıcı olmadan gerçekliği betimleyebileceğini, dolayısıyla bu açıdan doğal dünyayı betimleyen bilimsel modellerle aynı karakteri paylaştığını ifade eder.[85]

Peacocke'ın teolojik eleştirel gerçekçilik akımına en önemli katkısı, "en iyi açıklamaya çıkarım" olarak isimlendirmeyi tercih ettiği, "Retrodüksiyon" metodu konusundadır. Retrodüksiyon, her ne kadar Barbour ve Polkinghorne tarafından da eleştirel gerçekçi bir bilgi teorisinde uygun bir metot olarak kabul edilerek onaylanmışsa da, metotla ilgili en derinlemesine ve geniş kapsamlı bilgileri Peacocke'ın eserlerinde görmekteyiz.

6.4.4. John Charlton Polkinghorne (1930 -?)

John C. Polkinghorne Anglikan din adamı ve parça fizikçisidir. İngiltere kraliyet Bilim Akademisi üyesidir. Uluslararası Din ve Bilim Topluluğu'nun (*International Society for Science and Religion*) kurucu başkanıdır. 2002 yılında, din ve bilim alanındaki çalışmaları nedeniyle, Templeton ödülüne layık görülmüştür. 1993 –

[84] Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s. 40; Peacocke, *Theology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s. 14
[85] Peacocke, *a.g.e,* s. 15

1994 yılları arasında, Gifford konferansları çerçevesinde, Edinburgh Üniversitesinde konferanslar vermiştir ve burada verdiği konferanslar, *The Faith of a Physicist* (Bir Fizikçinin İnancı) adı altında yayınlanmıştır.

Polkinghorne, eleştirel gerçekçiliği bilimin başarılarının en iyi açıklaması olarak görür. Polkinghorn'un eleştirel gerçekçiliği, daha çok Michael Polanyi ve Thomas F. Torrance'dan etkilenmiştir ancak, Polkinghorne'u eserlerinde her zaman Ian Barbour ve Arthur Peacocke gibi diğer eleştirel gerçekçi bilim adamı teologlarla da diyalog halinde görürüz. Hatta, bu ikisi ile kendi teolojisini karşılaştırdığı, *Scientists as Theologians* (Birer İlahiyatçı Olarak Bilim Adamları) isimli bir de kitabı vardır.

Polkinghorne'a göre inanç ve anlayış, karşılıklı olarak birbirini zorunlu kılan şeylerdir. Polkinghorne, bilinen ve bilenin bilgisinin karşılıklı olarak birbirinden etkilendiğini ifade eder. Bilimsel teorilerin, objelerin oluş şekilleri tarafından şekillendirildiğini ve her geçen gün gerçeğe daha da yaklaştığımızı (*verisimilitude*) savunur. Polkinghorne, "İnanıyorum ki bilimin gelişmesi, sadece fiziki dünyayı şekillendirme gücümüzle ilgili değil, aynı zamanda, onun hakiki tabiatının bilgisini elde edebilmemizle de ilgilidir"[86] der ve dünyanın gerçek tabiatına dair bilgi elde edebileceğimize inancını ifade eder.

Polkinghorne, kendi eleştirel gerçekçililik tasavvurunu ise şöyle ifade eder,

> Bir açıdan ben bir realistim. Tabii olarak bu bilgi bir dereceye kadar nisbi ve düzeltmeye açık bir bilgidir. Bilgi sürecinin sonunda elde ettiğimiz şey, hakikate yakınlıktır, mutlak hakikat değildir. Metodumuz, tecrübenin verimli bir biçimde yorumlanmasıdır, ondan titiz çıkarımlar yapmak değildir. Bu nedenle ben bir eleştirel gerçekçiyim.[87]

Polkinghorne eleştirel gerçekçiliği "entelektüel kesinlik" ile "entelektüel şüphecilik" arasında bir orta yol olarak görür.[88] Eleştirel gerçekçiliğin niçin eleştirel ve niçin gerçekçi olduğunu ise şöyle ifade eder: "…eleştirel olarak isimlendirilir, çünkü, tecrübe ve yorumun incelikli bir biçimde kesişmesi nedeniyle araştırma metodu çok

86 John Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, New Haven, Yale University Pres, 1998, s. 104
87 Polkinghorne, *a.g.e,* s. 104
88 John Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding*, New Haven,Yale University Pres, 2000, s. 33

hassas bir tabiata sahiptir, gerçekçi olarak isimlendirilir, çünkü, araştırmanın tabiatı insan inşasından ziyade gerçekliği keşif süreci özelliği taşır."[89]

Polkinghorne din ve bilim arasındaki çatışma durumunun tarihsel olarak aydınlanma döneminde ortaya çıkan eleştirel tavırdan kaynaklandığını, ancak günümüzün aydınlanma sonrası döneminde, bilimsel metoda yüklenen değer yargılarının yeni bir değerlendirmeye tabi tutulduğunu ifade eder. Polkinghorne, 20. yüzyılda pek çok büyük felsefecinin, karmaşık bilim teşebbüsünün sadece belli bazı yönlerini öne çıkararak abarttıklarını ve dengeleyici yorumları, değerlendirme dışı bıraktıklarını ifade eder ve bu hatanın tekrarlanmaması için ihtiyatlı, eleştirel gerçekçi bir tavrın zorunlu olduğunu öne sürer.[90]

Polkinghorne, kendi eleştirel gerçekçiliğini, Aziz Anselm'in "Anlayış arayan inanç" (*fides quaerens intellectum*) sözüne dayandırır. Bir inancı doğrulamak ve daha derinlemesine bilgisini elde etmek, öncelikle o inanca bağlılığı gerektirir. Bize açık edilen içgörülere güvendiğimiz sürece, gerçeklik bize kendisini açacsktır. Tanrı zihinlerimizin hem ilahi tabiatına, hem de kâinatta yarattığı tabii harikalarına nüfuz etmesini dilemiştir. Sonuçta, hem bilim adamı, hem de teolog tecrübe anlayışımızın rasyonel güvenilirliğine olan bir inançla çalışır.[91]

Polkinghorne'un eleştirel gerçekçi bilgi teorisi, teoloji ve bilim arasında bir paralellik oluşturmakta ve her ikisini de, hakikati araştıran birer düşünce teşebbüsü olarak görmektedir. Polkinghorne, farklı disiplinler arasındaki "kuzenlik ilişkisi" olarak adlandırdığı bu ilişkiyi, evrenin gerçek bir kozmos olarak yaratılmasına bağlar. Evrenin anlaşılırlığı ve tutarlılığını "Tanrı'nın sözünün" (logos) bir tezahürü olarak görür. Bu nedenle inanan insanlar, bilimin doğruları da dâhil olmak üzere, hangi kaynaktan gelirse gelsin, bu yaratılmış gerçeklikle ilgili bütün bilgileri, korku ve şüpheye meydan vermeden, memnuniyetle karşılamalıdır. Bilim adamının durumunda ise, eğer, derinlemesine bir hakikat arayışında bulunmak istiyorsa, bilimin sınırlarının ötesine geçmeye hazır olmalıdır. Polkinghorne işte bu derinlemesine hakikat arayışının

---

[89] John Polkinghorne, *One World The Interaction of Science and Theology*, London, Templeton Foundation Pres, İkinci Baskı, 2007, s. X
[90] Polkinghorne, *a.g.e,* s. XVI
[91] *Polkinghorne, a.g.e*, s.124

araştırmacıyı dini inanca ulaştıracağını iddia eder. Bu nedenle Polkinghorne'un eleştirel gerçekçiliği, din ve bilim arasındaki karşılıklı etkileşim ve diyalogu mümkün, hatta zorunlu görmektedir.[92]

[92] Polkinghorne, *Quantum Physics and Theology an Unexpected Kinship*, s. 109-110

BİRİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL GERÇEKÇİ BİLİM VE TEOLOJİ MODELLERİ

Eleştirel gerçekçilik, din ve bilim arasındaki bir diyalog ve görüş alışverişine imkân tanıyan ve ikisi arasındaki etkileşime meşruiyet kazandıran bir bilgi teorisidir. Bilimsel bilginin inşasında etkili olan yargının bireysel karakterinin kabulü, onu tek geçerli bilgi kaynağı olma iddiasından vazgeçirerek, diğer bilgi kaynaklarıyla etkileşim ve diyalog kurabilmesinin yolunu açar. Eleştirel gerçekçiler din ve bilimi insan tecrübesinin rasyonel iki farklı tezahürü olarak yorumlarlar. Bu tür bir rasyonalite anlayışı, öncelikle insanın bu dünya hakkında bilgi sahibi olabileceğini varsayar ve bilimin rasyonel ve meşru bir insan faaliyeti olduğunu kabul eder.

Polkinghorne teoloji ve bilimin konuları itibariyle birbirlerinden farklı olmakla birlikte, her ikisinin de dünyayı gerçekte olduğu gibi anlama teşebbüsü olduklarını, bu nedenle de, ikisi arasında önemli bir akrabalık ilişkisinin bulunduğunu ifade eder.[93] Peacocke ise eğer Tanrı bütün gerçekliği kapsayan hakikat ise, bu gerçekliğin bir biyolojik organizma olarak, tabiatın ve toplumun bir parçası olan insanın hayatında da tecrübe edilmesi gerektiğini belirtir. İnsanın Tanrı tecrübesi ise, toplumdan ve doğadan bağımsız değildir. Dolayısıyla insanın Tanrıyı tanıması ve Tanrı tecrübesini yorumlayabilmesi ancak doğayı ve toplumu tanıması ile mümkün olacaktır.[94]

Eleştirel gerçekçiler bilimin doğrularını tek hakikat olarak sunan bilimciliğe de karşı çıkarlar. Bilimin, insan tecrübesinin sadece bir yönünü tasvir ettiğini, bilimden

[93] John Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* London, SPCK, 1996, s.43
[94] Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s.38-39

başka insan tecrübesinde, ahlak, estetik, din gibi farklı yönlerin de bulunduğunu, bir dünya görüşü oluştururken, sadece bilimin verilerine yer verilmesinin, insan tecrübesinin tabiatına aykırı olduğunu savunurlar. Bütüncül bir dünya görüşünün ise, ancak insan tecrübesinin en temel iki boyutunu temsil eden, din ve bilimin karşılıklı etkileşim ve diyalogu ile kurulabileceğini iddia ederler.

Eleştirel gerçekçilerin din – bilim ilişkisi modellerine geçmeden önce, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin, onların din ve bilim tasavvurları üzerinde nasıl bir değişim ve dönüşüme sebebiyet verdiğini iyi anlamak gerekir. Bu nedenle biz de, bu bölümde, Ian G. Barbour, Arthur R. Peacocke ve John C. Polkinghorne'un eserlerinden istifade ile eleştirel gerçekçi bir bilim ve teoloji modeli oluşturarak, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin bilim ve teoloji disiplinleri açısından doğurduğu sonuçları incelemeye çalışacağız.

1. ELEŞTİREL GERÇEKÇİ BİR BİLİM MODELİ

Eleştirel gerçekçilik temelde 19. ve 20. yüzyıldaki bilimsel gelişmelerin ortaya çıkardığı bir bilgi teorisidir. 19. ve 20. yüzyıllarda bilim alanında yaşanan gelişmeler, objektivite, resmedilebilirlik, nedensellik ve determinizm gibi, bilgi teorisini doğrudan ilgilendiren temel kavramların yeniden yorumlanmasını zorunlu kılmıştır. Bu kavramlara getirilen yeni yorumlar, 20. yüzyılın başlarında en etkili bilim felsefesi olan mantıkçı pozitivizmin terk edilmesi ile neticelenmiş, mantıkçı pozitivizm analitik felsefe yönünde evrilirken, bilim felsefesindeki yerini "eleştirel bilimsel gerçekçiliğe" bırakmıştır.

Aydınlanma ideali, din karşısında bilimi merkeze almış ve onu varlığa dair yegâne bilgi kaynağı olarak konumlandırmıştır. John Searle, evrenin tamamıyla anlaşılabilir olduğu düşüncesinin ve evrenin mahiyetini sistematik olarak algılamaya muktedir olduğumuz inancının, aydınlanma döneminden itibaren uzun süre Batı düşüncesine hâkim olduğunu ifade eder. Searl 20. yüzyılda bilim alanında yaşanan bazı gelişmelerin, doğayı açıklama ve anlamlandırma konusunda, bilime duyulan bu güvenin sarsılmasına neden olduğuna dikkat çeker. Searl'ün dikkat çektiği bu gelişmeleri kısaca şöyle özetleyebiliriz: 1. Einstein'in izafiyet teorisi zaman - mekân, madde - enerji

hakkındaki en temel kabullerimizi değiştirmiştir. 2. Teorik paradokslar dizisinin keşfi, rasyonalitenin en muhkem kalesi olan matematiğin rasyonelliğini tartışmaya açmıştır. 3. Freud'cu psikoloji, bilinç dışının insan bilinci üzerindeki etkisine dikkat çekerek rasyonalitenin imkânının sorgulanmasına yol açmıştır. 4. Kurt Gödel'in eksiklik teoremi, matematiksel bir sistem içerisindeki aksiyomların, sistem içerisinde kalarak doğrulanamayacağını ortaya atarak, matematiğe yeni bir darbe indirmiştir. 5. Kuantum mekaniği, doğal gerçekliğin en temel düzeyde belirsiz olduğunu ve gözlemcinin gözlemlediği gerçekliği aynı zamanda oluşturduğunu da iddia ederek, objektif gerçeklik ve doğadaki düzen algısının sorgulanmasına yol açmıştır. 6. Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend gibi bazı bilim felsefecileri, bilimin rasyonel temellere dayandığı iddiasını eleştirerek, bilimin irrasyonellikle malul olduğunu savunmuşlardır. Thomas Kuhn, bilimin yönünün, bilim adamları arasında kabul görmüş paradigmalar tarafından belirlendiğini iddia ederken, Paul Feyerabend evrensel bir metodun mümkün olmadığını öne sürerek, metot konusunda anarşiyi savunmuştur.[95]

20. Yüzyılda bilim, felsefe ve matematik alanlarında yaşanan bu gelişmeler neticesinde, bilimin asli tabiatının ve sınırlılıklarının farkına varılmış ve bu dönemde bilime yöneltilen eleştiri, aydınlanma döneminden beri entelektüel dünyaya hâkim olan, katı materyalist ve pozitivist bilimciliğin terk edilmesini netice vermiştir. Bilimde mutlak doğruluk idealinden vazgeçilmiş, bunun yerine nisbi doğruluk ideali benimsenmiştir. Çünkü, bilimsel bilgiler hakikate yakınlığımız ölçüsünde doğru olan, nisbi doğru bilgilerdir.

20. yüzyıl bilim felsefesindeki gelişmeler, mutlak anlamda bir objektivitenin mümkün olmadığını, gözlemcinin pasif bir izleyici olmadığını, teori, metot ve ölçüm araçlarındaki seçimleri ile gözlemin sonuçlarını da etkilediğini göstermiştir. Daha da önemlisi, bilim teşebbüsünün ferdî bir teşebbüs olmadığını, bilim adamının bir bilim geleneğine katılarak ve belirli bir paradigmaya bağlı kalarak çalıştığını ortaya koymuştur. Eleştirel gerçekçi bilim modeli, bilimsel araştırmalarda araştırmacının katılımını kabul etmekle birlikte, araştırmaya konu olan objelerin zihinden bağımsız

[95] John R. Searle, *Zihin Dil Toplum*, Alaattin Tural (Çev.), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, s.10-11

objektif varlıklarını da kabul ederek, bilgi kuramında rölativiteyi savunan, postmodernist bilgi teorilerinden de kendisini farklılaştırmıştır.

Eleştirel gerçekçi bilim modelini anlayıp tahlil edebilmek için 20. yüzyılda fizik alanında yaşanan gelişmeleri ve bu gelişmelere getirilen yorumları iyi anlamak gerekir. Biz de eleştirel gerçekçi bilim modelinin tahliline girmeden önce 20. yüzyılda bilim felsefesini kökten değiştiren, fizik alanında yaşanan bu gelişmelere ve getirilen yorumlara kısaca değinmek istiyoruz.

1.1. Yirminci Yüzyıl Fiziğinin Mirası

20. Yüzyıl özellikle fizik alanında yaşanan gelişmelerin, insanın madde, enerji, zaman, mekân ve düzen konusundaki temel kabullerini değiştirerek yeni bir bilim anlayışı doğurmuştur. Fizik alanında yaşanan bu gelişmeler felsefe, bilim ve din alanlarını da etkilemiş ve sonuçta yeni bir dünya görüşü ortaya çıkarmıştır.

1.1.1. 19. ve 20. Yüzyılda Fiziğin Dönüşümü

19. Yüzyıl bilim felsefesi epistemolojik olarak doğrudan realizmi temel almakta idi. Bilimsel teoriler insan bilgisinden bağımsız olarak var olan dünyanın birer kopyası olarak kabul ediliyordu. Obje ve süjenin birbirinden kolaylıkla ayırt edilebileceğine inanılıyordu. Zaman ve mekân algısının bütün evrende aynı olduğu düşünülüyordu. Kâinatta gerçekleşen her hadisenin determinist nedensellik ilişkisi içerisinde gerçekleştiği, dolayısıyla da her hareketin önceden hesaplanabileceğine inanılıyordu. Determinizm prensibine ilk darbeyi kinetik teorisi indirmiştir. Önceleri mekanik yasalarından dolayı gazların hareketinin düzenli olduğuna inanılmaktaydı ancak gazların tekil hareketlerinin karmaşık olması nedeniyle James Maxwell 1860'da "Molekülerin Hız Dağılımı" teorisiyle ilk defa istatistiksel bir modeli tercih etmiştir. Maxwell daha sonra elektrik ve manyetik alanların uzayda dalga formunda sabit ışık hızında ilerlediğini bulmuş ve 1864 yılında yayınladığı *A Dynamical Theory of the*

Electromagnetic Field (Elektromanyetik Alanın Dinamik Teorisi) isimli kitabında yayınlayarak ilk defa ışığın elektromanyetik bir dalga olduğu iddiasını ortaya atmıştır.[96]

1890'larda daha önceden bilinmeyen elektron, X ışınları ve radyoaktivite gibi yeni keşifler gerçekleşmiştir. 1913 yılında Niels Bohr ilk atom modelini geliştirmiştir. 1920 yılında Albert Einstein, o zamana kadar bir dalga olduğu düşünülen ışığın, kuantum ya da enerji paketi olarak yayıldığı kabul edilirse, fotoelektrik etkisinin açıklanabileceğini iddia etmiş, Arthur Comton da 1922 yılında Einstein'ın iddia ettiği gibi ışık kuantumunun bir parçacık gibi davrandığını ispatlamıştır. Luis de Broglie ışık dalgalarının parçacık gibi davranmalarından hareketle, elektron gibi parçacıkların da dalga gibi davranabileceklerini iddia etmiştir. Bu iddiayı ise Erwin Shrödinger doğrulamış ve hidrojen atomunun dalga hareketini hesaplamıştır. Bu gelişmeler ışığında, atom modeli olarak, elektronların çekirdeğin etrafında belirli yörüngelerde döndükleri "gezegen modeli" terk edilerek, daha karmaşık olan, çekirdeğin etrafını saran bölgeyi kapsayan "dalga modeli" kullanılmaya başlanmıştır. Genel olarak dalga modeli, her türlü değişkenin ihtimaliyet dağılımının hesaplanmasını kesin değerleri vermemekle birlikte mümkün kılmaktadır. Örnek vermek gerekirse, ne teoride ne de pratikte atom reaktöründen ayrılan bir atomun ne zaman bozunacağının bilinmesi imkânsızdır. Hesaplayabileceğimiz tek şey, hangi dakika içerisinde bozunacağı ihtimalidir. Birinci dakika içerisinde bozunma ihtimali yüksektir. İkinci dakika içerisinde bozunma ihtimali azdır. Üçüncü dakikada bozunma ihtimali ise daha azdır.[97]

Kuantum teorisi, tahminlerde kesin değerler yerine sadece ihtimalleri verebilir, neticede ortaya çıkan belirsizliğin büyüklüğü ise değişkenlik gösterir. Niceliklerden birisi ne kadar fazla bir kesinlikte ölçülebiliyor ise, diğeri de, o oranda daha az kesinlikte ölçülebilir. Örneğin, bir deney ortamında bir elektronun konumunu ne kadar doğru ölçersek, hızının tahmini konusundaki belirsizlik, o oranda artmaktadır. Kuantum

---

[96] John Polkinghorne, *Quantum Theory A Very Short Introduction,* Oxford, Oxford University Pres, 2002, s.3

[97] Arthur Peacocke, *Paths From Science Towards God the end of All Our Exploring*, Oxford, OneWorld Publications, 2001, s. 97-98; Barbour, *Issues in Science and Religion*, s.277-278; Polkinghorne, *Quantum Theory A Very Short Introduction,* s.12-13

fiziğindeki bu belirsizlik, “Heisenberg’in Belirsizlik Prensibi” ya da kısaca “Belirsizlik Prensibi” (*Uncertainty Principle*) olarak adlandırılmıştır.[98]

Işık bazı durumlarda dalga, bazen de parçacık olarak görünür. Niels Bohr bu karşıt gibi görünen duruma bir açıklama getirmeye çalışmış ve ışığın, bu iki halinin birbirini tamamlayan (*complementary*) durumlar olduğunu iddia etmiştir. Bohr’un bu yorumu dört önemli neticeyi doğurur: 1. Deneyi tanımlamak için zaman ve mekânla sınırlı gözleme dayalı geleneksel kavramlar kullanmaktan kaçamayız. 2. Gözlem süreci ile gözlenen arasında keskin bir ayrım yapamayız, dolayısıyla atom dünyasında olup bitenleri tanımlamada geleneksel kavramlar kaçınılmaz olarak işe dâhil olur. Daha da önemlisi, gözlem süreci, gözleneni etkiler ve deneyin bütününden bağımsız olarak atomu gerçekte olduğu gibi resmedemeyiz. Süje ve obje arasına açık bir çizgi çizilemez. Gözlemci, deney sürecinde kullanılacak deneysel düzenek ve metotlar konusundaki seçimleriyle deneyin sonuçlarını da etkiler. Bu nedenle, gözlemci deney sürecinin sade bir izleyicisi değil, aynı zamanda bir aktörüdür. 3. Atom dünyasını ifade etmede, dalga ve parçacık gibi bilinen kavramların kullanılması kaçınılmazdır, ancak farklı deney durumları için farklı modeller kullanmamız gerekir. 4. Geleneksel kavramlarla atom dünyasının birleşik bir resmini oluşturamayız, çünkü bu kavramlar farklı boyutlara uygulanma konusunda yetersiz kalmaktadır.[99]

1.1.2. Yeni Fiziğin Doğurduğu Sonuçlar

Klasik fizik doğrudan realizmi temel alan indirgemeci ve determinist bir epistemolojiye dayanmakta idi. Yirminci yüzyılda fizik alanında yaşanan gelişmeler, bilim felsefesinde geçerli kabul edilen bu epistemolojiyi temelden sarsmıştır. Kuantum teorisi atom modeli, klasik modelin resmedilebilirlik iddiasını terk eder. Klasik modelde bir atom, bileşenleri ile birlikte resmedilebilirken, kuantum teorisinde parçacığın yerini alan dalga yapıları, soyut matematiksel sembollerle ifade edilmeye başlanır ve klasik modeldeki resmedilebilirlik iddiasının yerini, ihtimaliyet hesapları alır. Resmedilebilirlik iddiasının terki, yeni fiziğin en bariz vasfıdır. Atomun bileşenlerinin duyu organları ile gözlemlenememesi, zaman, mekân ve nedensellik ilişkileri içerisinde

---

[98] Barbour, *a.g.e*, s.279
[99] Barbour, *Issues in Science and Religion*, s.182-183; Polkinghorne, *Quantum Theory A Very Short Introduction*, s. 36

ifade edilememesi, atomun dünyasının gündelik hayattakinden tamamen farklı bir dünya olduğu ve gündelik hayat için geçerli kavramlarımızın bu dünyaya uygulanamayacağı düşüncesini ortaya çıkarmıştır.[100]

Yeni fiziğin çizdiği dünya ve varlık tasavvuru gündelik hayatta karşılaştığımızdan ve klasik fiziğin çizdiği resimden tamamen farklı bir resimdir. Polkinghorne kuantum teorisinin yorumları konusunda pozitivist, realist ve pragmatik olmak üzere temelde üç farklı eğilimden bahseder. Buna göre pozitivistler, bilimi eldeki verilerin bir uzlaştırması olarak değerlendirdikleri için, gerçekte neyin var olduğu gibi ontolojik soruları göz ardı ederler. Polkinghorne eğer bilim, verilerin bir uzlaştırması ise ve fiziki dünyanın gerçekte nasıl olduğuna dair bize bilgi vermiyorsa, bilim teşebbüsünün bütün harcanan zaman, emek ve yeteneğe değmeyeceğini ifade eder. Realistler ise bilimin görevini fiziki dünyanın gerçekte nasıl olduğunu araştırmak olarak tanımlarlar ve bunu hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilemeyecek bir görev olarak görürler. Bu nedenle fiziğin başarılarının en iyi ihtimalle hakikate bir yakınlaşma olarak yorumlanabileceğini savunurlar. Polkinghorne fizikçileri doğal dünyanın haritacıları olarak tasvir eder. Buna göre fizikçiler, geliştirdikleri teorilerle fiziki dünyanın belli ölçeklerde yeterli olmakla birlikte, bütününü resmetmede yetersiz kalan haritalarını çıkartırlar. Pragmatistler ise, bu ikisinin ortasını bulmaya çalışırlar ve fiziğin, bize bazı işlerimizi gerçekleştirmede yardımcı olmakla birlikte, realistlerin iddia ettiği gibi, gerçeğe dair bilgiler vermediğini iddia ederler.[101]

Polkinghorne fiziğin olguları tahmin ve açıklamadaki uzun vadeli başarısı ve çizdiği dünya resmi ışığında geliştirilen teknolojik aletleri, bilimsel gerçekçiliği temellendiren önemli argümanlar olarak öne sürer. Polkinghorne bilimsel keşifleri, bilim adamının keşif sürecine olan inanç ve bağlılığının ve tabiatın bilim adamının bütün beklentilerini boşa çıkarmasındaki ısrarının bir sonucu olarak değerlendirir. Buna göre bilim adamı hadiselere hep zihninde geliştirdiği bazı fikirlerle yaklaşır ve her defasında görüşlerinin yanlışlandığını tecrübe eder. Dolayısıyla tabiat, bizi hep görüşlerimizi yeniden değerlendirmeye zorlar ve bu süreç, sonunda daha önceden hiç düşünülmeyen yeni keşiflerle sonuçlanır. Polkinghorne'a göre kuantum teorisinin ortaya

---

[100] Barbour, *a.g.e*, s.284; Polkinghorne, *One World The Interaction of Science and Theology*, s. 8
[101] Polkinghorne, *Quantum Theory A Very Short Introduction*, s. 82-84

çıkışı da, fiziki dünyanın bilim adamına dayattığı yeniden değerlendirmeyi zorunlu kılan durumlardan birisidir.[102]

Kuantum teorisi bize dünyanın sürprizlerle dolu olduğunu öğretmiştir. Bunun bilgi teorisi açısından da bazı sonuçları olmuştur. Polkinghorne bilim adamlarının artık "o şey mantıklı mı?" sorusu yerine "sana durumun bu olduğunu düşündüren nedir?" sorusunu sorması gerektiğini ifade eder. Çünkü ikinci soru, ortaya çıkacak bir sürprizin önünü kesmez ve ifade edilen görüşle ilgili olarak destekleyici deliller bulunabileceği ihtimalini de dikkate alır. Kuantum teorisi aynı zamanda, bize neyin makul olduğu konusundaki görüşlerimizi esnek tutmamız gerektiğini ve evrensel bir epistemolojinin olamayacağını, varlığa dair bütün bilgileri bize verebilecek tek bir bilgi sisteminin olamayacağını öğretmiştir. Bir konudaki araştırma metodu, araştırılan objenin tabiatına uygun olmalıdır. Gündelik hayattaki objeleri Newton sisteminin berraklığı içerisinde bilebilirken, kuantum dünyasını ancak Heisenberg'in belirsizlik prensibi çerçevesinde bilebiliriz.[103]

Atom fiziğindeki gelişmelerin ortaya çıkardığı diğer bir durum da, gözlemcinin bilgi sürecine katılımıdır. Galile zamanından beri maddenin temel unsurları olan kütle, uzunluk ve hızın, bilen süjeden bağımsız olarak var olduğu kabul edilmekte idi. Einstein'ın rölativite teorisi, nesneyi tanımlayan bu özelliklerin, obje-süje ilişkisine bağlı olduğunu göstermiştir. Buna göre veriler, referans alınan perspektife göre değişmektedir. Süje ve obje arasında keskin bir ayrım mümkün değildir. Bu nedenle de bütün veriler kuram yüklüdür.[104]

Fizik alanında yaşanan gelişmeler, indirgemeciliği de temelden sarsmıştır. Kuantum teorisi atomu parçaların bir toplamı olarak değil de, bir bütün olarak ele alınması gerektiğini savunur. Örneğin iki elektron ve bir çekirdekten oluşan helyum atomu, klasik fiziğe göre parçaları birbirinden açıkça ayrılabilen ve bu parçaların hareketlerinin analiziyle, davranışına dair yasaların çıkarılabileceği savunulmakta idi. Kuantum teorisinde ise helyum atomu, birbirinden ayrıştırılabilen parçaları olmayan bir bütündür. Elektronlar artık bireyselliklerini kaybetmiştir. Atomun dalga fonksiyonu, iki

[102] Polkinghorne, *a.g.e*, s. 84-85
[103] Polkinghorne, *Quantum Theory A Very Short Introduction*, s. 87
[104] Polkinghorne, *a.g.e,* s. 90-91

bağımsız elektronun dalga fonksiyonunun toplamı değildir. Bu nedenle kuantum mantığında herhangi bir elektronun davranışının tespiti teşebbüsünden vazgeçilir ve bunun yerine, atomun nitelikleri, bireyselliklerini kaybetmiş parçalarında geçerli olandan daha farklı, yeni bir yasaya tabi olan bir bütün olarak değerlendirilir. Eleştirel gerçekçiler bütünün, parçalarının toplamından daha farklı bir şey olduğunu iddia ederler. Bu nedenle yeni fizikte süje ile obje, zaman ve mekân, madde ve enerji birbirinden bağımsız olarak ele alınamaz.[105]

Zaman kavramı yeni fizikle birlikte yeni bir mahiyet ve anlam kazanır. Klasik fizikte maddenin parçalanıp, hiçbir değişime uğramadan tekrar birleştirilebilen hareketsiz parçalardan oluştuğu öngörülmekte idi ve var olması için herhangi bir zaman süresine ihtiyaç duyulmamakta idi. Buna karşılık yeni fizik, zamanı "titreşimsel desenler" (*vibratory patterns*) olarak atomları oluşturan bileşen olarak tanımlar. Madde özlerin toplamı olarak değil de, bir olaylar dizisi olarak görülür. Klasik fizikte zaman, bağımsız değişken olarak kabul edilmekte idi. Zamanın, mekânsal ilişkilerin dışında ve onlardan bağımsız olduğu düşünülmekteydi. Rölativiteye göre ise dört boyutlu zaman-mekân düzeneği, zaman ve mekânın bir füzyonu, eriyip kaynaşması olarak kabul edilir. Belirsizlik eğer tabiatın bir özelliği ise, farklı atomik ihtimallerden hangisinin gerçekleşeceğini sadece zamanın akışı ortaya çıkarabilir. Klasik fizikte öngörüldüğü gibi, gelecek değiştirilemez biçimde, şimdiki zaman içerisinde mevcut değildir. Zaman önceden belirlenmiş bir olaylar rulosunun açılımı da değildir. Zaman, tekrarı mümkün olmayan ve tahmin edilemeyen bir tarih içerisinde spontane olarak gelişir. Bu nedenle yeni fizikte zamanın klasik fizikte olduğundan daha aktif bir rolü vardır.[106]

Yeni fiziğin ortaya çıkardığı sorunlardan birisi de Heisenberg'in belirsizlik ilkesinin nasıl yorumlanacağı sorunudur. Buna göre elektronun hem hızını hem de konumunu aynı anda ölçemeyiz, sadece tahmin yürüterek ihtimalleri hesaplayabiliriz. Bilim felsefecileri, buradaki belirsizliğin kaynağının insanın cehaleti mi? yoksa tabiatta var olan belirsizlik mi? olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. 1. Einstein belirsizliğin insanın geçici cehaletinden kaynaklandığını ve zamanla bu konudaki

---

[105] Barbour, *Issues in Science and Religion*, s.295-297; Polkinghorne, *a.g.e*, s.63
[106] Barbour, *a.g.e*, s.297-298; Polkinghorne, *Quantum Theory A Very Short Introduction*, s. 113-114; Peacocke, *Theology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s. 29-31

yasaların keşfiyle sorunun çözüleceğine inancını ifade etmiştir. David Bohm ise gizli değişkenlerin gözlemimizden kaçmakla birlikte, gözlenebilen neticeleri belirlediğine ve gelecekte, bu gizli değişkenlerin keşfedileceğini iddia etmiştir. 2. grup, belirsizliği deneysel ve kavramsal sınırlılıklara bağlamıştır. Bu guruptakiler, gözlem sürecinin deneye müdahaleyi de kapsadığını ve atom teorilerinin gündelik tecrübe kavramlarını kullanmaları nedeniyle, atomun sonsuza dek insan için erişilemez olarak kalacağını savunurlar. 3. grup, atom altı dünyadaki belirsizliği doğada var olan nesnel belirsizliğe bağlamaktadır.[107] Barbour bunlardan birinci gruptakilerin epistemolojide realist, metafizikte determinist, ikinci gruptakilerin pozitivist ve üçüncü gruptakilerin de, realist olmakla birlikte, aynı zamanda indeterminist olduklarını ifade eder.[108]

Eleştirel gerçekçiler bunlardan 3. gruptakilerle aynı görüştedirler. Yani belirsizliğin, insanın cehaletinden veya ölçüm araçlarındaki yetersizlikten kaynaklanmadığı, belirsizliğin dünyanın nesnel bir özelliği olduğu görüşündedirler.[109] Barbour, kuantum teorisinin binlerce defa test edildiğini ve dünyayı açıklama konusunda güvenilebilir olduğunu savunan görüşü, eleştirel gerçekçilik açısından geçerli kabul eder. Eleştirel gerçekçilik her ne kadar sınırlı ve eksik de olsa, bilimsel teorileri dünyanın bir temsili olarak görür. Buna göre sınırlılık ve eksiklik kavramları bize, atom altı dünyanın unsurlarının, gündelik hayattakilerden farklı olduğunu kabul etmekle birlikte, bu farkın onların daha az gerçek olduğu anlamına gelmediğini iddia etmektedir. Eleştirel gerçekçiler katı nedenselliği reddederek, zayıf nedenselliği tercih ederler. Buna göre, içinde bulunulan zaman, geleceğe bazı ihtimalleri aktarır ve bu ihtimallerden bir tanesi gerçekleşir. Geçmiş zamanın geleceğe dair bazı ihtimalleri aktarması ve gelecekte bunlardan bir tanesinin gerçekleşerek geleceği şekillendirmesi, "zayıf nedensellik" olarak ifade edilir.[110]

Heisenberg, Aristocu potansiyellik anlayışı ile Newton'un nedensellik anlayışını sentezleyerek yeni bir nedensellik anlayışı ortaya koyar. Buna göre gelecek,

---

107 Arthur Peacocke, *Evolution the Disguised Friend of Faith?* Philadelphia, Templeton Foundation Press, 2004, s.11; Polkinghorne, *Exploring Reality: Intertwining of Science and Religion*, s.12

108 Barbour, *Issues in Science and Religion*, s.298 – 299

109 Barbour, *a.g.e*, s. 303; Peacocke, *Evolution the Disguised Friend of Faith?* s. 118; Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s. 35

110 Barbour, *a.g.e*, s. 303-304

bilinmeyen değil, henüz kararlaştırılmamış olandır. Bununla birlikte gelecek, tamamen açık uçlu da değildir. Çünkü şimdiki zaman, geleceğe dair ihtimalleri sınırlamaktadır. Reichenbach bu durumun iki değerli klasik mantığa üçüncü bir değer olarak "belirlenmemiş" (*indetermined*) değerini de ekleyerek, onu üç değerli bir mantığa dönüştürdüğünü belirtir. Reichenbach "belirlenmemiş" değerini "bilinmeyen" (*unknown*) değerinden de ayırır. Bilinmeyen, iki değerli mantığa göre, doğru veya yanlış bir değeri olmakla birlikte, değeri bilinmeyendir. Belirlenmemiş olan ise, sadece bilinmeyen değil, henüz kararlaştırılmamış olandır. Belirsizlik eğer dünyanın nesnel bir gerçekliği ise, birden fazla alternatif açık durumda demektir ve tahmin edilemeyen yeni durumların ortaya çıkma ihtimali devam etmektedir.[111] Bu nedenle Barbour, zamanın kendine has bir tarihselliği ve tekrarlanamaz bir karakterinin bulunduğunu ifade eder ve her an ihtimaller arasından farklı bir ihtimal gerçekleştiği için, zamanın geri alınması durumunda, olayların önceki defadaki gibi tekrar etmeyeceğini ve yeni durumların ortaya çıkacağını iddia eder.[112]

Yeni fizik insan özgürlüğü konusunda da önemli sonuçlar doğurmuştur. Klasik fizik, insan özgürlüğü konusunda katı determinist bir yaklaşıma sahip idi. Laplace geleceğe ait bütün durumların, şimdiye bakılarak bilinebileceğini iddia ediyordu. Klasik fizik, gelecekte meydana gelecek bütün olayların, önceden belirlendiğini, özgürlüğün ise determinizmin yokluğu anlamına geldiğini, bu nedenle özgürlüğün bir yanılsama olduğunu iddia ediyordu. Yeni fizikle birlikte, özellikle atom altı dünyada karşılaşılan belirsizlik, determinizm iddiasının yeniden yorumlanmasını zorunlu kılmıştır. Bazıları "yumuşak nedensellik" argümanına dayanarak atom altı düzeydeki hadiselerin "belirlenmemiş" olduğunu (*uncaused*) iddia etmişlerdir. Yumuşak deterministler de katı determinizmde olduğu gibi bütün olayların determine edildiğini kabul ederler, ancak özgürlüğü, determinizmin hiç olmaması olarak değil de, bireylerin kendi kendilerini belirleyebilmesi olarak yorumlarlar ve özgürlüğün, determinizm ile bağdaşabileceğini iddia ederler. Yumuşak deterministlere göre özgürlük, nedenselliğin olmaması değil, bir bireyin kararlarını harici bir müdahale olmadan oluşturabilmesidir. Buna göre

---

[111] Hans Reichenbach, *Philosophic Foundations of Quantum Mechanics*, New York, Courier Dover Publications, 1998 (1944), s, 145-146

[112] Ian G. Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues, New York, HarperSanFrancisco, 1997,* s. 173; Barbour, *Issues in Science and Religion*, s.305;

davranışlar, güdüler tarafından belirlenir, güdüler ise önceki hadiseler tarafından belirlenir.[113]

Eleştirel gerçekçiler insan özgürlüğünü insanın bütüncül bir davranışı olarak değerlendirirler. Barbour'a göre karar verme fiili, ne fiziki güçlerin bir neticesi olarak dürtülerin otomatik bir toplamıdır, ne de fizikçilerin şans olarak tabir ettiği tesadüfî bir sürecin neticesidir. Karar verme, insan bedeninin herhangi bir organı tarafından (zihin, irade, hafıza gibi) tek başına gerçekleştirilebilecek bir eylem de değildir. Karar verme, ancak insanın kendi bütünlüğü içerisinde gerçekleşen bir eylemdir.[114]

Eleştirel gerçekçiler öncelikle geçmiş olayların insanın fiillerini etkilediğini kabul ederler. Barbour bir kişinin bir davranışa yüklediği anlamların, büyük oranda bilinçaltı dürtülerinin rasyonelleştirmeleri olduğunu iddia eder. Buna göre kişilik yapısıyla onu şekillendiren tecrübeler arasında bir devamlılık vardır. Karakterdeki bu devamlılık olmazsa, seçim keyfi ve kaotik olacaktır. Ancak geçmişin etkileri karşısında birey pasif değildir; bu etkileri algılayıp sentezler ve bunlara yanıt verir. Barbour ikinci olarak ahlaki ve entelektüel ideallerin, insanın kararları üzerindeki etkilerine dikkat çeker. Bir kişinin ideallerinin ve onun bu ideallere bağlılığının davranışlarını etkileyeceğini ifade eder. Çünkü rasyonel bir varlık olarak insan, soyut fikirlere yanıt verir ve idealler tasavvur eder. İnsan geleceğe yönelik hedefler doğrultusunda hareket eder. İnsanın belirli hedefleri gerçekleştirme niyeti, onun davranışlarını da etkiler. Bu nedenle eleştirel gerçekçi özgürlük tasavvuru, sadece harici baskının olmaması değil, pozitif hareket gücü ve belirli hedefleri gerçekleştirebilme özgürlüğünü de kapsar.[115]

Eleştirel gerçekçiler indirgemecilikten kaçınarak, yüksek seviyeli düzenlerin teori ve yasalarının, düşük seviyelerdekilerden çıkarılamayacağını, dahası yüksek seviyeli düzenlerde, birbirinden bağımsız obje ya da özlerin bulunmadığını, bunun yerine, çok karmaşık ilişkiler ağının bulunduğunu iddia ederler. Bütünün davranışının, parçalarının davranışından çıkarılamayacağını savunurlar.[116] Zihinsel olayların ise

[113] Barbour, *a.g.e*, 305-307
[114] Barbour, *a.g.e,* s.312; Peacocke, *Evolution Disguised Friend of Faith*, s. 8
[115] Barbour, *a.g.e*, s. 312-313, Ian G. Barbour, *Nature, Human Nature and God*, London, SPCK, 2002, s. 62
[116] Peacocke, *a.g.e*, s. 5

atomlarda bulunmayan, hususi özelliklere sahip yüksek derecede bütünleşik sitemlerin bir görünüşü olduğunu iddia ederler. Bu nedenle atom altı dünyadaki belirsizlikle insan özgürlüğünü, farklı seviyelerde gerçekleşen, birbiriyle doğrudan ilişkili olmayan hadiseler olarak yorumlarlar. İnsan tecrübesi bütünleşik bir olay olduğu için, yeni bir çeşit belirsizlik örneği sergiler. Bu belirsizlik atom altı dünyanın belirsizliğinden değil, yüksek seviyede bütünleşik bir sistem olmasından kaynaklanmaktadır.[117]

Eleştirel gerçekçiler yeni fiziğin neticelerinin mekanik dünya görüşüne ciddi bir meydan okuma olmakla birlikte, metafiziksel idealizm veya alternatif bir metafizik sistem için gerekli ve yeterli malzeme sağlamadığını ifade ederler. Barbour'a göre yeni fiziğin esas önemi, "bilimin sınırlılıklarını tanımasında" yatmaktadır. Barbour "Bugün bilimsel kavramların seçici ve soyutlayıcı karakteri yaygın bir biçimde tartışılmaktadır. Günümüzde bilim adamları teorinin nisbi, kurgusal ve eksik tabiatından haberdardır" der.[118]

Eleştirel gerçekçiler yeni fiziğin neticelerinin bütün hayata genelleştirilerek bir dünya görüşü oluşturulması konusunda da çekinceli davranırlar. Yeni fiziğin, bütün varlığı eksiksiz olarak tanımlama konusunda klasik fizikten daha kifayetli olmadığını savunurlar. Ne klasik fizik ne de yeni fiziğin insan tecrübesini bütün yönleriyle adil bir biçimde açıklayamayacağını ve bütüncül bir dünya görüşü sunamayacağını iddia ederler. Buna karşılık fizikten beklentilerini ise, "sınırlı seviyede doğa görüşüne mütevazı bir katkı" olarak ifade ederler.[119]

1.2. Bilim Tasavvuru

Eleştirel gerçekçiler 20. yüzyılda bilimsel gelişmelerin doğurduğu sonuçları da dikkate alarak, aydınlanma döneminden beri devam ede gelen, bilime hiç hak etmediği halde haddini ve sınırlarını aşan anlamlar yükleyen yaklaşımlardan arındırmayı ve bilimi, kendi asli tabiatına ve görevine uygun bir biçimde yeniden inşa etmeyi hedeflemişlerdir. Bu nedenle öncelikle pozitivizmi reddederek, bilimin diğer rasyonel araştırma biçimlerine benzerliğine dikkat çekerler ve bilimi metodolojik ve felsefi

[117] Barbour, *a.g.e*, s.313-314
[118] Barbour, *Issues in Science and Religion*, s.289
[119] Barbour, *a.g.e*, s.290

açıdan yeniden değerlendirirler. İkinci olarak, bütünün, parçaların toplamından daha fazla bir şey olduğunu iddia ederek indirgemecilikten kaçınırlar. Ve üçüncü olarak, evrimci biyolojinin sonuçlarını yaratılış inancına uygun bir biçimde yorumlayarak, Tanrının devam eden yaratış (*creatio continua*) vasıtasıyla, varlık âlemindeki faaliyetini ve Tanrı-âlem ilişkisini açıklamaya çalışırlar.[120]

Eleştirel gerçekçiler bilimin amacının, tabiatı kontrol etmek ya da tahminler yapmak değil, onu anlamak olduğunu savunurlar. En baştan, bize keşifleri garanti edebilecek, evrensel bir bilimsel metodun olmadığını ifade ederler. Bilimsel araştırmalar neticesinde ulaşılan sonuçları, mutlak doğru, değişmez hakikatler olarak görmezler. Onlara göre bilimsel sonuçlar, her an değişme ihtimali bulunan, hakikate yakınlığı nispetinde doğru olan sonuçlardır.

Bilimsel araştırmanın temel unsurları tecrübe ve yorumdur. Bilimsel araştırmanın tecrübe boyutu deney, gözlem ve verilerden oluşur. Yorumsal boyut ise kavramlar ve yasalarla teorilerden oluşur. Kavramlar gözlemin yorumlanabilmesi için oluşturulan zihinsel inşalardır ve tecrübenin düzenlenmesinde bize yardımcı olan sembollerdir. Yasalar gözlemlenebilen olgulara dair oluşturduğumuz kavramlar arasında kurulan ilişkilerdir. Yasalar bize tecrübenin sistematik olarak düzenlenebilmesi imkânını verirler. Teoriler ise kendilerinden yasaların türetilebileceği birleştirilmiş, genellenmiş kavramsal tasarılardır. Yasalarla karşılaştırıldıklarında teoriler, doğrudan gözlem bakımından daha ileri bir noktadadırlar ve daha kapsamlıdırlar. Bir teori, öyle bir şekilde inşa edilir ki, bilinen bütün yasalar ondan çıkarılabilir, ancak bu, sadece mevcut yasaların farklı bir şekilde yeniden ifade edilmesi değildir. Yeni bir teori genellikle yeni yasaların keşfine vesile olur.[121]

Pozitivizm, teorinin, gözlemin bir özeti olduğunu savunur ve gözlemcinin gözleme katılımını, teori inşasındaki yaratıcı katkısını görmezden gelir, hatta dışlar. Eleştirel gerçekçiler pozitivizmin bu iddiasını, teorik kavramların bilimsel araştırma sürecindeki önemine dikkat çekerek çürütürler. Eleştirel gerçekçiler teori ve deneyin pratikte birbirinden bağımsız olmadığını ve birbiriyle etkileşim içinde olduğunu, dahası

[120]Bkz. Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s.78-79
[121] Barbour, *Issues in Science and Religion*, s. 139-141; Polkinghorne, *a.g.e*, s.106-107

deneyin konuya uygun değişkenlerin seçimi ve belirli bir amaca yönelik deneysel tasarıma dayalı olarak gerçekleştiğini, bu nedenle de kuram yüklü olduğunu iddia ederler.[122]

Bilimsel veriler açık seçik hakikatler değil, bilimsel topluluğun üzerinde uzlaştığı kavramsal yapı ve paradigmaya bağlı verilerdir. Bilimsel veriler, bilimsel topluluğun belli bir zaman içerisindeki ortak tecrübesini temsil ettikleri için, bilim topluluğunun paradigması içerisinde doğrulanabilirler. Bu nedenle Barbour, teori ve gözlem arasındaki ayrımın çok keskin bir ayrım olmadığını savunur, ona göre bu ayrım pragmatik bir ayrımdır; bilimsel gelişme ve araştırmanın hedeflerine göre farklılık gösteren bir ayrımdır.[123]

Eleştirel gerçekçiler, bilimin bir isim olarak değil de, bir fiil olarak, insanın bir çeşit faaliyeti olarak ele alınması gerektiğini savunurlar. Ayrıca, bilimin insanın diğer faaliyetleriyle pek çok özelliğinin benzeştiğini ifade ederler. Eleştirel gerçekçiler bilimi bir topluluğun, bilim topluluğunun faaliyeti olarak görürler. Bu faaliyet içerisinde bilim adamı, kendisinden önceki bilim adamlarıyla olduğu kadar, kendi zamanındaki bilim adamı meslektaşlarıyla da etkileşim içerisindedir. Bazen farklı sahalarda ulaşılan sonuçlardan istifade eder, bazen de kendi ulaştığı neticeleri, meslektaşlarının değerlendirmelerine sunar. Bilim faaliyeti, toplumsal bir teşebbüstür. Her bilim topluluğunun belirli tutum ve davranış tarzları, gelenekleri, idealleri, inançları, sembolleri, jargonu, ahlakı, otoriteleri ve yaptırımları vardır. İşte bu gelenekler bilim topluluğunu bir arada tutar. Michael Polanyi bilim topluluğunun üyelerinin belirli kişileri kendi üstatları olarak kabul ettiklerini ve bu bağlılıktan ortak bir geleneğin doğduğunu ve topluluğun her ferdinin belirli bir çizgide bilim faaliyetini devam ettirdiğini ifade eder.[124]

Eleştirel gerçekçiler modeller ve paradigmalardan oluşan bir bilim tasavvurunu savunurlar. Barbour, paradigmayı "belirli bir zamanda bir gurup bilim adamı tarafından

---

[122] Barbour, , *Myths, Models and Paradigms A Comperative Study in Science and Religion*, s. 93; Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s.19; Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s.106-107
[123] Barbour, *Issues in Science and Religion*, s. 139
[124] Polkinghorne, *a.g.e*, s.106; Polanyi, *Personal Knowledge, Toward a Post – Critical Philosophy*, s. 163

kabul edilen geçmiş bilimsel çalışmaların standart örnekleri" olarak tarif eder. Barbour paradigmaların bilim topluluğu içerisindeki işlevini ise şöyle açıklar,

> "Bunlar (paradigmalar) ders kitaplarında öne çıkan örneklerdir. Öğrenciler bunları öğrenmekle eşzamanlı olarak teorik kavramları, deneysel metotları ve sahanın kurallarını da öğrenirler. Aynı zamanda paradigmalar hangi çeşit soruların meşru olarak sorulabileceğini, hangi metotların verimli olduğunu hangi çözümlerin kabul edilebilir olduğunu dolaylı olarak tanımlayarak gurubun araştırmasını da yönlendirirler… Gelenek, bilim adamının kendileri vasıtasıyla dünyayı gözlemlediği kavramları, çalışmasını yönlendiren beklentileri ve kullandığı dili etkiler"[125]

Sonuç olarak, bilim teşebbüsü çok yönlü bir fenomendir. Bir bilim teşebbüsü hem deneyi hem de teoriyi ihtiva eder, bunlardan herhangi birisi tek başına bir bilim tasavvuru inşa etmede yeterli değildir. Bir bilim teşebbüsü hem mantıksal süreçleri, hem de mantığı aşan yaratıcı hayal gücünü ihtiva eder. Bilimsel teoriler deneysel uyumluluk, rasyonel tutarlılık ve kapsamlılık bakımından değerlendirilirler. Bilimsel araştırma neticesinde öne çıkan teorilerin nihai hakikat olma garantisi yoktur. Sonradan değişime tabi tutulabilir ya da bir devrimle terk edilebilirler. Bununla birlikte bilimsel teoriler güvenilebilirdir ve bilimsel topluluklar zamanla kendi aralarında bazı teoriler üzerinde bir konsensüs oluşturabilirler. Bilimsel bilginin bazı özellikleri değişse de pek çok özelliği kümülâtif gelişmeye katkıda bulunarak muhafaza edilir.[126]

1.2.1. Bilim Topluluğunun Dili

Eleştirel gerçekçiler bilim topluluğunun dilinin sembolik karakterine dikkatimizi çekerler. Bazı topluluklar belirli amaçlar için özel diller üreterek, tecrübelerinin belirli yönlerini yorumlamada kendilerine has sembolik bir dil kullanırlar. Oluşturulan bu yeni dilde kullanılan kavramlar ve düşünce tarzları, topluluğun ilgi ve varsayımlarını ihtiva eder. Bir objenin durumunu ifade etmek için semboller özel anlamlarıyla kullanılır. Her sembol işaret ettiği objeyi temsil etmeye çalışır, ancak hiçbir sembol, işaret ettiği objeyi bütün özellikleriyle tam olarak temsil edemez.[127]

---

[125] Barbour, *Issues in Science and Religion*, s.154
[126] Barbour, *a.g.e*, s.174; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s. 110
[127] Barbour, *a.g.e*, s. 156

Bilim topluluklarının dilleri soyutlayıcı ve seçicidir. Bilimsel dilde karmaşık deneyim ve gözlemler, sembolik kurgu ve şemalarla ifade edilir. Barbour soyutlamanın bilimsel araştırmaların sonucun etkisini şöyle ifade eder.

> Bir bilim alanında karşılaşılan tekil faktörler araştırma için soyutlanırsa daha kesin hale gelebilirler, ancak bu soyutlamanın şematik temsilleri gerçek hayattaki durumlarından ve insanın tecrübesinde bulduğu zenginlik ve çok boyutlu anlamları taşımaktan çok uzaktır. Bilimsel dildeki bu sınırlılık, bilimsel araştırmanın sonuçlarını da büyük oranda etkilemektedir.[128]

Bir araştırmada hedefler, geliştirilecek olan sembolik planın türünü de belirler. Geçmiş yüzyıllarda bilimsel dilin sembolik karakteri dikkate alınmadığı için bilimin objektif bir dünyanın tasvirini bize sunduğu varsayılmıştır. Özellikle doğrudan realizmde bir teorinin bütün özellikleri ile karşılık geldiği objenin özellikleri arasında bire bir örtüşme olduğu düşünülmüştür. Buna karşılık eleştirel gerçekçile,r kavramların hususi ve sınırlı hedefler için üretilmiş, varlığın belirli yönleriyle ilişkili semboller olduğunu savunurlar. Kavramların üretilmesinde ve yeni teorilerin oluşturulmasında bilim adamının hayal gücünün ve yaratıcılığının rolüne dikkatimizi çekerler. Kavramların bize tabiat tarafından hazır olarak verilmediğini, daha ziyade insanın sembol sisteminin bir ürünü olduğunu ifade ederler.[129]

Barbour, bilimsel kavramların gerçeklikle ilişkisi konusunda teoriyi, verilerin özeti olarak gören pozitivizm; iyi bir alet olarak gören enstrümantalizm; zihinsel bir inşa olarak gören idealizm ve dünyanın bir temsili olarak gören doğrudan realizm karşısında, eleştirel gerçekçilerin tavrını şöyle açıklar:

> Eleştirel gerçekçilik referansın dolaylılığını kabul eder. Aynı zamanda bilim topluluğunda kullanıldığı üzere dilin gerçekçi niyetini de kabul eder. Hem teorik olanın soyut karakterine, hem de deneysel gözlemin gerekliliğine işaret eder. Hiçbir teorinin dünyanın birebir tam tasvirini veremeyeceğini iddia eder. Aynı zamanda dünyanın sadece belli yöndeki yorumları kabul edebilecek şekilde olduğunu da kabul ederek rölativiteyi reddeder.[130]

Eleştirel gerçekçiler teorilerin oluşturulmasında zihinsel inşayı kabul ederek olayların objektif, sabit seyrinden dolayı bazı kurguların gözlemle diğerlerinden daha iyi uyum sağlayabileceklerini öne sürer. Bir teorinin veya kavramın dünyayı temsilde

---

[128] Barbour, *Issues in Science and Religion,* s.157
[129] Barbour, *a.g.e*, s.157
[130] Barbour, *a.g.e*, s.172

yeterli olup olmadığını anlamanın tek yolu ise onu deneysel ve rasyonel ölçütlere dayalı bir teste tabi tutmaktır.[131]

1.2.2. Bilimde Objektivite ve Bireysel Katılım

Bilim çevrelerindeki yaygın kanaate göre bilimsel bilgi, objektif ve kesin bilgidir. Buna gerekçe olarak da bilginin bilen süje tarafından değil, bilgiye kaynaklık eden obje tarafından belirlendiği iddiası öne sürülür. Bilim, harici objelerle meşgul olduğu için, neticeler süjeye mümkün olan en az referans ile ifade edilmeye çalışılır. Özellikle pozitivist bilim çevreleri tarafından savunulan bilimsel bilgideki bu objektivite ideali yirminci yüzyılda pek çok bilim felsefecisi tarafından eleştirilmiş ve en azından, gözleyenin katkısını da dikkate alacak şekilde genişletilmesi gerektiği konusunda günümüzde bilim çevrelerinde bir konsensüs oluşmuştur.[132]

Araştırmaya konu olan obje, süjeden bağımsız bir şekilde bilinemez, çünkü daha en başta araştırmanın metodunu seçen ve ölçümleri yapan süjedir. Eleştirel gerçekçiler, modern fizikteki bağımsız obje ve pasif süje anlayışının yeni fizikle birlikte artık mümkün görünmediğine dikkat çekerler. Rölativite teorisine göre bir objenin kütle, boyut ve zamanı gözlemleyenin referans kaynağına bağlı olarak değişir. Gözlemleyen ile gözlemlenen arasında keskin bir ayrım yapmak mümkün değildir. Çünkü, artık araştırmacı bağımsız objeler yerine, objeler arasındaki ilişkiler ve etkileşimlerle ilgilenmek zorundadır. Bu nedenle objektivite artık süjeden "bağımsız bir objenin araştırılması" olarak tanımlanmaz. Çünkü mutlak anlamda bağımsız, tüm ilişkilerinden soyutlanmış bir obje, hiçbir zaman bilinemez."[133]

Bilim içerisinde hiç yoruma tabi tutulmamış veriler bulunmaz. Bütün veriler belirli bir teoriye bağlı kalınarak elde edilmiş verilerdir (*theory-laden*). Ölçüm ve sonuçların rapor edilmesi süreci, araştırmacının varsayım ve kavramlarından etkilenir.[134] Pozitivistlerin teşebbüs ettiği tarafsız bir gözlem dili oluşturma projesi başarısız olmuştur. Çünkü veriler, her zaman araştırmacının amaç ve beklentilerinin

---

[131] Barbour, *a.g.e*, s.172; Polkinghorne, *One World The Interaction of Science and Theology*, s.9
[132] Barbour, *a.g.e*, s.176; Polkinghorne, *a.g.e*, s.8, 28
[133] Barbour, *a.g.e*, s.177-178; Polkinghorne, *a.g.e*, s.7-8
[134] Polkinghorne, *One World The Interaction of Science and Theology*, s.29

etkisindeki tecrübesinden seçilerek oluşturulur. Araştırmacının araştırmasında aradığı ve bir ölçüye kadar gördüğü şeyler, mensubu bulunduğu bilim topluluğunun gelenek ve paradigmaları tarafından belirlenir. Eleştirel gerçekçilere göre bilimsel verilerde "objektivite ile kastedilen şey, belirli varsayım ve kavramları paylaşan bir topluluk içerisinde bir verinin yeniden üretilebilir olmasıdır."[135]

Bilimsel teorilerin değerlendirilmesi formel kuralların uygulanması ile değil, bilim adamının bireysel yargısı ile gerçekleşir. Teorilerin farklı yönlerinin değerlendirilmesi formel kurallarla ifade edilemez. Gözlemle uyum neticesinde elde edilen kanıtların değerlendirilmesi bile, bireysel yargıyı zorunlu kılan bir durumdur. Hataların tahmini ve bir deneyin güvenilirliliği tamamen formüle indirgenemez. Sonuç için ihtiyaç duyulan kanıt muhtevası farklı etkenlere bağlı olarak değişir. Ne tür ilişkilerin makul olduğuna dair şahsi yargıları araştırmacının verileri yorumlamasını da etkiler.[136]

Teorilerin değerlendirilmesi formel süreçlere indirgenemez. Barbour hipotezlerin doğruluk ihtimalinin hesaplanması hakkındaki teşebbüslerin başarısız olduğuna dikkat çeker. Buna örnek olarak da Reichenbach'ın teorilerin doğrulanması konusundaki önermesini gösterir. Barbour, "bir makine yapsak ve teori seçimini makinelere bıraksak dahi bir kişinin bu makineye seçim konusunda kullanacağı ölçüt ve kıstasları girmesi gerekirdi" der.[137]

Özellikle tartışmalı teorilerde ne yaparsak yapalım teori seçiminde belirsizlikten kurtulamayız. Barbour, bu durumdaki bir araştırmacıyı, tartışmalı bir konuda karar vermesi beklenen bir hâkim veya doktora benzetir. Her ikisi için de objektivite, bireysel görüşün yokluğu değil, Polanyi'nin de ifade ettiği gibi "evrensel bir niyetin varlığıdır." Bu tür kararlarda evrensellik ve rasyonaliteye bağlılık, kararın sübjektif bir karar olmasını engeller.[138]

---

[135] Barbour, *Issues in Science and Religion*, s.178
[136] Barbour, *a.g.e*, s.179
[137] Barbour, *a.g.e*, s.180
[138] Barbour, *a.g.e*, s.181, Polanyi, *Personal Knowledge, Toward a Post – Critical Philosophy*, s. 66

Verimli bir bilimsel araştırma için araştırmacıda bulunması gereken merak, hayal gücü, dürüstlük, düşünce ve iletişim özgürlüğü gibi bazı özellikler vardır. Barbour bunlara ilave olarak bilim adamında dünyanın anlaşılabilir, düzenli ve güvenilir olduğuna dair yerleşmiş bir kanaat olması gerektiğini de ifade eder. Eleştirel gerçekçiler, tabiatın düzenli olmasını, bilimin zımni bir ön kabulü olarak değerlendirirler. Her ne kadar bilimsel düşüncenin mantıksal yapısına girmese de bu zımni varsayım, bilimsel araştırma ve ilerleme için çok önemlidir. Barbour özellikle Yunan düşüncesindeki ve kutsal kitaplardaki düzen fikrinin, bilimlerin gelişmesine önemli katkı sağladığına dikkat çeker. Diğer taraftan dünyayı anlamsız bir kaos olarak gören ateist egzistansiyalizm gibi dünya görüşlerini savunan topluluklarda bilimsel araştırmalara desteğin çok az olduğunu ve bunun, bilimsel araştırma motivasyonunu olumsuz etkilediğini ifade eder.[139]

Eleştirel gerçekçiler objektivite idealinin tamamen reddedilmesi yerine, süjenin katkısını da içine alacak biçimde yeniden yorumlanarak genişletilmesi gerektiğini savunurlar. Bu nedenle objektiviteyi "intersübjektif test edilebilirlik" ve "evrenselliğe bağlılık" olarak yeniden formüle ederler. İntersübjektif test edilebilirlik ideali, bilim topluluğunu, araştırmanın bir parçası olarak kabul eder ve ortaya atılan iddianın topluluk tarafından test edilebilir olmasını zorunlu görür. Dolayısıyla araştırmacı kendi keyfi seçimlerine göre hareket edemez. Araştırmacının mizaca dayalı bireysel farklılıkları aşan bir bilim topluluğuna katılımı, araştırmayı her türlü bireysel ilgi ve kaprisin ötesine taşır. Bilimin gayesi, tabiatı anlamak ise, evrensellik bir anlamda tabiattaki düzenin diğer bilim adamları tarafından da araştırmaya açık olduğu kanaatine dayanır.[140]

Eleştirel gerçekçiler süjenin katılımını Polanyi'nin tercihi doğrultusunda "bireysel katılım" (*personal involvement*) olarak adlandırmayı tercih ederler, çünkü sübjektivite kavramına tamamen ferdî, bireysel ve güvenilmezlik anlamları yüklenmiştir. Burada geçerli bir objektivite görüşü iddiasını ortaya koyan ve koruyan

---

[139] Barbour, *a.g.e*, s.181-182
[140] Barbour, *a.g.e*, s. 183

durum, katılımın yokluğu değil, daha ziyade bir bilim topluluğuna bireysel katılımın mevcudiyetidir.[141]

Barbour "toplumsal gözlemlenebilirlik" ve "deneysel doğrulanabilirlik" kavramlarını "süjenin katkısının elimine edilmesi olarak değil de bilim topluluğu içerisinde bir mutabakat aranması" olarak yorumlar. Bir bilim topluluğu ne kadar geniş olursa olsun, mutlaka ortak bir geleneği paylaşır. Veriler her ne kadar, her zaman, kavramsal kategorilerle yorumlansa da, yüksek derecede bir güvenilirlik ve yeniden üretilebilirliğe sahiptirler. Ayrıca, bilim topluluğu içerisinde teoriler hakkında ciddi bir mutabakat bulunur. Her ne kadar, farklı düşünce okulları bulunsa da, her zaman ortak bir zeminde uzlaşma yönünde bir arayış ve eğilim vardır. [142]

Eleştirel gerçekçi objektivite idealinin ikinci yönü ise "evrenselliğe bağlılık" olarak tanımlanır. Buna göre "bilim adamı tecrübesinin evrensel olan yönlerine odaklanır." Burada araştırmacının kendini aşması ve kendi bireysel tercihlerinden bağımsız olarak kanıt tarafından yönlendirilmeye hazır olma ve bireysel disiplin durumu vardır. Elde edilen bir delil, bilim adamı tarafından formülleştirilen bir teoriye aykırı dahi olsa, delili kabul etmek zorundadır. Deneysel ve rasyonel kıstaslar, böyle bir evrenselliğin temel kıstaslarıdır. Bilim adamının evrenselliğe bağlılığı, bireysel katkısını dışlamaz hatta gerekli görür. Polanyi bunu "evrensel niyet" (*universal intent*) olarak adlandırır. İşte bağlılığın, bu evrensel niyeti, hakikat arayışında bireysel katılımın katkısına imkân verir.[143]

Eleştirel gerçekçiler bilimsel araştırmanın objektivitesinin, onun mutlak tarafsızlığına bağlı olduğu görüşünü de, bilimsel araştırmayı imkânsız hale getireceği gerekçesiyle reddederler. Barbour, "Çünkü bilim adamı ateşli bir şekilde bilimsel değerlere bağlı olabilir; hırslı bir biçimde çalışması ile ilgilenebilir ve sonuçlarına da kayıtsız kalmayabilir; heyecanlı ve maceralı bir keşfe dalabilir" der. Barbour sosyal bilimlerde araştırmacının araştırma sürecine katılımının ise, daha güçlü bir biçimde gerçekleştiğini şöyle ifade eder:

---

[141] Polanyi, *Personal Knowledge, Toward a Post – Critical Philosophy*, s.37,
[142] Barbour, *a.g.e*, s.183
[143] Barbour, *a.g.e*, s.184; Polanyi, *Personal Knowledge, Toward a Post – Critical Philosophy*, s. 66

> Pozitif bilimlerden sosyal bilimlere doğru gidildikçe araştırmacının bireysel katılımı araştırma sürecini daha fazla tayin edici hale gelir. Araştırmacı verilerin yorumlanmasında, değerlendirilmesinde ve seçiminde bireysel yargıya daha fazla başvurur. Araştırmacının varsayım ve değerleri teori inşasını daha güçlü bir şekilde etkiler.[144]

Eleştirel gerçekçiler hem pozitivistler hem de egzistansiyalistler tarafından savunulan, saf bireysel olmayan, objektif bilim ile sübjektif bireysel alan arasında mutlak bir karşıtlık olduğu iddiası ile bu iki alan arasında keskin bir ayrım olduğu iddiasına ise, araştırmacının rolünü görmezden geldiği gerekçesiyle karşı çıkarlar.[145]

1.3. Bilgi Teorisi

Eleştirel gerçekçi bir bilgi teorisi zihinden bağımsız objektif bir gerçekliğin var olduğunu, varlığın süjenin bir tasavvuru olmadığını, algılayanın zihninden bağımsız bir varlığının bulunduğunu savunur ve bu gerçekliğin insanın erişimine açık olduğunu, insanın dünyanın gerçek bilgisini elde edebileceğini varsayar ki, bu yönüyle gerçekçidir. Dünyanın gerçek bilgisinin elde edilebileceğini savunarak dünyanın değişen yönlerinin yanında değişmeyen, mekanizma ve yasaların da bulunduğunu, dünyanın en azından anlaşılabilir olduğunu savunur ve bu duruşlarıyla rölativizm, postmodernizm ve bilgi sosyolojisinin katı programından farklılaşır. Böylece değişmezlik ve kurallılık gerektiren bilim ve bilimsel araştırma faaliyeti mümkün ve meşru hale gelir.

Eleştirel gerçekçilik gerçekliğe erişimimizin doğrudan değil, vasıtalı olduğunu iddia eder. Bilgi, doğrudan realizmde olduğu gibi doğrudan ya da sezgisel değildir. Bilgi, bilinen objeyle özdeş de değildir. Algı muhtevasında mevcut olan her nitelik objenin kendisinde olmayabilir. Eşyanın renk, ses, tat gibi bazı özellikleri yalnızca zihinde bulunur, dış dünyada bulunmaz. Bu nitelikler bazı dış uyarıcıların insan zihnine etki etmesi neticesinde ortaya çıkar. Bu nitelikler bilincin bir tepki tarzıdır ve bu nedenle de nesnelerin objektif değil sübjektif nitelikleridir. Bilgi sürecinde algılayanın muhayyilesinin yaratıcı katkısı da önemlidir. Gerçeklik kavramlar, semboller, metaforlar, modeller ve teoriler vasıtasıyla, süjenin mensubiyet ilişkisi içerisinde

---

[144] Barbour, *Issues in Science and Religion*, s. 184
[145] Barbour, *a.g.e*, s.185

bulunduğu belirli paradigmalar perspektifinden algılanır. Bu nedenle mutlak anlamda objektivite de mümkün değildir. Bu yönüyle eleştirel gerçekçilik sezgicilikten, doğrudan realizmden ve pozitivizmden farklılaşır.

Eleştirel gerçekçiler bilgiyi, bilen ve bilinen arasındaki ilişki olarak tanımlayan anlayışa ise şüphe ile bakarlar. Doğrudan realizme karşı bilginin vasıtasız olduğunu reddetmeleri ve bilgi sürecinde zihinsel kategorilerin ve insan muhayyilesinin yaratıcı katkısını kabul etmeleri, onları bilgi konusunda eleştirel olmaya zorlar ve epistemolojik şüphecilikle karşı karşıya bırakır. Eleştirel gerçekçiler her şeye rağmen, bilinen ve bilen arasında sınırlı da olsa, bir bilgi ilişkisinin kurulabileceğini iddia ederler. Ancak neticede elde edilen bilgi, mutlak değil nisbi, değişime ve düzeltmeye açık bir bilgidir. Bu nedenle süje, bilgisini hiçbir zaman nihai ve mutlak bir bilgi olarak göremez. Eleştirel gerçekçiliğin bu yönü, onu bilgi iddiasında daha mütevazı kılar ve araştırmacıyı bilimselcilik gibi aşırılıklara düşmekten korur.

Eleştirel gerçekçiler bilgiyi gerçekliğin tabiatına dair güvenilebilir bir rehber olarak görürler. Konumuz olan her üç düşünür de düşüncelerini eleştirel gerçekçi bir bilgi teorisi üzerine inşa etmişlerdir. John Polkinghorne, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini "epistemoloji ontolojiyi modellendirir" sloganıyla ifade eder. Ian Barbour'un eleştirel gerçekçi bilgi teorisi sloganı ise "varlık teorileştirmeden önce gelir" sözüdür. Arthur Peacocke'ın eleştirel gerçekçi bilgi teorisi ise "Bilim adamları pratikte özel bir realizmi benimserler, buna göre teori ve modelleri gerçekliğin adayları olarak önerirler" cümlesinde ifadesini bulur.[146]

Polkinghorne, kendi eleştirel gerçekçi bilgi teorisi yorumunu ise şöyle ifade eder,

> Çoğu bilim adamı gibi ben de bilimin gelişmesinin sadece fiziki dünyayı kontrol edebilme imkânımızla değil aynı zamanda onun gerçek tabiatına dair bilgi elde edebilmemizle ilgili olduğuna inanıyorum. Bir açıdan ben bir realistim. Tabii olarak bu bilgi (bilimsel bilgi) bir dereceye kadar nisbi ve

[146] Bkz. Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s.14; Barbour, *Religion and Science Historical and Contemporary Issues,* s.118

düzeltmeye açık bir bilgidir. Bilgi sürecinin sonunda elde ettiğimiz şey mutlak hakikat değil, hakikate yakınlıktır.[147]

Bilim doğrudan gözlenemeyen nesnelerden bahseder. Bilim doğrudan gözlenemeyen ancak varlığına inanılan atom altı parçacıklardan bahseder. Bu nedenle eleştirel gerçekçiliğe göre bilimin konu edindiği olguların doğrudan gözlenebilir olgular olması gerekmez. Polkinghorne'a göre gerçekliğin kapısını bize açabilecek olan anahtar sözcük, "anlaşılabilirlik"tir (*intelligibility*); varlığın anlaşılabilir olduğu düşüncesidir. "Anlaşılabilirlik, ontoloji için güvenilir bir rehberdir." Bu nedenle, insan tecrübesine anlam kazandıran kavram ve modeller, gerçekliği tanımlamaya birer aday olarak ciddiyetle ele alınmalıdır.[148] Diğer taraftan anlaşılabilirlik, varlığı anlamlandırmada öncelikle yorumlayıcı bir bakış açısına ihtiyaç duyar. Bilimsel araştırmalarda veriye sadece bakmakla sağlıklı bir bilgi elde edemeyiz. Yorumlayıcı bakış açısı, bilim adamının mensubu bulunduğu bilim topluğu tarafından ve bilim adamının önceki tecrübeleri tarafından sağlanır. Bununla birlikte bilgi sürecinde seçilen bu ilk bakış açısı, bilimsel araştırmaya verimlilik kazandırma adına yeni tecrübelerin ışığında düzeltmeye açık olmalıdır.[149]

Polkinghorne, Öklid'in doğrusal (*linear*) bilgi teorisinin, yani bilginin sağlam bir temel üzerine doğrusal olarak inşa ile gelişeceği konusundaki iddiasının, 19. yüzyılda alternatif geometrilerin keşfi ve 20. yüzyılda Gödel'in aksiyomatik sitemlerin eksikliği teoremi ile açıkça yanlışlandığını ifade eder ve "hakikat arayışı, iyi tasarlanmış bir yöntemin uygulanmasından ziyade entelektüel bir maceradır… Bilimin başarısı bize bilgi arayışımızda pek çok alanda hakikate yaklaşan tecrübeler edinebileceğimiz konusunda teşvik etmeli" der.[150]

Eleştirel gerçekçiler aydınlanma düşüncesinin açık ve kesin bilgi projesinin başarısızlıkla sonuçlandığını, ancak bu başarısızlığın, bizi entelektüel karamsarlığa düşürmemesi gerektiğini, bilim adamının entelektüel cesarete dayalı ve dikkatli bilgi arayışı içinde olmaktan başka bir yolun bulunmadığını ifade ederler. Zihnin ve içinde

[147] Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s.104
[148] Polkinghorne, *a.g.e*, s.109-110
[149] Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s.14
[150] John Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottm up Thinker*, Fortress Pres, Mineapolis, 1996, s.32

yaşadığımız dünyanın, entelektüel cesarete dayalı dikkatli bir bilgi arayışı ile bizi güvenilir bilgiye ulaştırabilecek şekilde tasarlanmış olduğuna inanırlar. "Eleştirel gerçekçilik, metafizik bir zorunluluğa değil de, tarihsel tecrübeye müracaat neticesinde ortaya çıkan, işte bu önemli tespite dayanır." Bu inanç, bilimin başarıları karşısında kendisini daha da güçlü hissettirmektedir. Tabii olarak varlık hakkındaki bilgimizde zaman zaman değişiklikler olmaktadır. Ancak bu değişiklikler, birbirinden bağımsız değişiklikler değildir ve varlığın daha iyi bir kavrayışını bize sağlamaktadır. Bu açıdan "bir eleştirel gerçekçi, hiçbir zaman mutlak doğruyu elde ettiğini iddia edemez. Sadece gerçeğe biraz daha yaklaştığını veya gerçeğin daha iyi bir haritasını oluşturduğunu iddia edebilir."[151]

Polkinghorne'a göre bilgi sürecinde hermönetik ve epistemolojik olmak üzere iki temel döngü (*circularity*) söz konusudur. "Hermönetik döngüye göre tecrübeyi anlayabilmek için bir bakış açısı gereklidir, diğer taraftan deney veya tecrübenin bu bakış açısını onaylaması veya düzeltmesi gerekir. Epistemolojik döngüye göre ise bilgiyi elde etme metodu, bilgimizin konusu olan objenin tabiatı tarafından belirlenir, bu tabiat ise objeye dair bilgimiz tarafından ortaya çıkarılır.[152]

Bilim adamları evrensel bir epistemolojinin varlığına inanırlar ve genellikle de kendi disiplinlerini evrensel kabul ederler. Ancak insanın diğer insanlarla olan ilişkisi, ahlaki sorumlulukları, estetik zevki ve Tanrı ile olan ilişkisi, herhangi bir bilimsel deney için geçerli olan bir bilme metoduna indirgenemez. İnsan tecrübesi çok katmanlıdır. İnsan tecrübesinin bu farklı katmanları kendi tabiatlarına uygun, özel bilme yollarına ihtiyaç duyar. Bu nedenle Polkinghorne hiçbir boşluk bırakmadan "her şeyi açıkladığını iddia eden, kapsamlı (*total account*) bilgi teorilerinden kaçınmak ve daha ziyade kısmi başarılara önem veren bilgi teorilerine yönelmek gerektiğini" ifade eder. "Bir şey hakkında doğru olmak için, her şey hakkında doğru olmamız gerekmez" der ve bilginin bir süreç gerektirmesi nedeniyle, bilgilerimizdeki değişimlerin normal karşılanması gerektiğini savunur.[153]

---

[151] Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s.16-17
[152] Polkinghorne, *a.g.e*, s.14
[153] Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s.105; Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s.14-15

Polkinghorne bilim çalışmalarının bize evrensel bir epistemolojinin bulunmadığını ve olguların daha ziyade kendi tabiatlarına uygun bilme yollarıyla bilinebileceklerini gösterdiğini ifade eder ve "Heisenberg'in belirsizlik prensibi bize, klasik fiziğin resmedilebilir dünyasındaki açıklıkta bir bilginin mümkün olmadığını göstermiştir. Bu, kuantum dünyasını bilinemez yapmaz, ancak bizi, kuantum gerçekliğini kendi tabiatına uygun bilme yollarına bağlı kalmaya çağırır" der.[154] Dolayısıyla pozitif bilimleri için tasarlanmış bir epistemoloji, genelleştirilerek bütün disiplinler için tek geçerli epistemoloji olarak kabul edilemez. Eleştirel gerçekçilerin evrensel epistemolojiyi reddetme konusundaki bu duruşu, farklı disiplinlerin kendi tabiatlarına uygun epistemolojiler oluşturabilmesine imkân tanır.

Eleştirel gerçekçiler bilgi sosyolojisinin güçlü programını ve postmodernist rölatif bilgi teorilerini de reddederler. Polkinghorne, "her ne kadar toplumsal etkenler bilimsel bilginin gelişimini yavaşlatsa veya hızlandırsa da, onun karakterini belirleyemezler. Fiziki dünya hayal dünyamızı tatmin etmek için verdiğimiz şekillere uyacak kadar esnek değildir" der.[155] Eleştirel gerçekçiler bilimsel araştırmaların bizi her geçen gün hakikate biraz daha yaklaştırdığına (*verisimilitude*) inanırlar. Postmodernist rölatif bilgi teorilerine rağmen bilim adamları hala yanılabilir olsa da yenilenebilir modeller ve metaforlara dayanarak gerçekleştirdikleri araştırmalarının, kendilerine dünyada cari olan süreçleri ve gerçekliği tasvir edeceğine inanmaktadırlar. Bu inanç bilim adamlarına, doğal süreçlerin tahmini ve kontrolü konusunda, giderek hakikate yaklaşan metotlar geliştirme ve teoriler inşa etme imkânı sağlar.[156]

1.4. Metafizik Sorunu

Metafizik modern bilim felsefesinin pek fazla hazzedilmeyen kavramlarından birisidir. Bununla birlikte, bilgi vasıtalarımızdaki sınırlılıklar nedeniyle, herhangi bir metafizik duruşa sahip olmadan, gerçekliğin tabiatına dair kapsamlı bir düşünce ortaya koyma imkânına da sahip değiliz. Bu nedenle fiziğin her şey olduğunu iddia eden, en katı bilimsel indirgemeciler de dâhil olmak üzere, bütün bilim felsefeleri, sınırlı da olsa

[154] Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s.108
[155] Polkinghorne, *a.g.e*, s.108
[156] Peacocke, *Evolution the Disguised Friend of Faith?* s.162; Polkinghorne, *Exploring Reality: Intertwining of Science and Religion*, s.3-4

belli metafizik duruşlara sahiptirler. Aralarındaki fark sadece metafiziğin bazılarında her şey iken bazılarında sınırlı çerçevede tutulmuş olmasıdır.

Bilim adamları bilim dışı kavramların bilimsel düşünceye dayatılması endişesini taşırken, teologlar farklı tecrübe alanlarından transfer edilen kavramsal yapıların teolojik araştırmalarda kullanılmasına karşı çıkarlar ve metafizik sitemlerin spekülatif karakteri ve geçmişteki başarısızlıklarını gördükleri için, sınırlı kapsamda bir dini dünya görüşünü tasdikten öteye geçmemeye çalışırlar. Felsefeciler ise geçmiş felsefi tartışmaların sonuçsuz kalması nedeniyle, şimdilik birbiriyle ilişkili olmayan farklı dillerin fonksiyonlarını izlemekle yetinmektedirler.[157]

Eleştirel gerçekçiler metafiziksiz bilimin mümkün olamayacağını savunurlar ve kendi düşüncelerini Hristiyan metafiziği ile süreç metafiziğini uzlaştırarak oluşturdukları yeni metafizikler üzerine inşa ederler. Ian Barbour kendi düşüncesini, süreç metafiziği üzerine bina eder. Arthur Peacocke düşüncesini temellendirdiği metafizik konusunda her ne kadar ketum davransa da, süreç metafiziğinden oldukça fazla etkilendiğini ifade edebiliriz. Barbour ve Peacocke'ın metafiziği süreç metafiziğinin revize edilmiş yeni versiyonları olarak tanımlanabilir. Polkinghorne ise, kendi metafiziğini, zihin ve bedenin, tek bir dünya unsurunun, farklı safhalarda zihin ve beden olarak birbirini tamamlayan iki farklı biçimde göründüğünü savunan çift görünüşlü monizm (*dual-aspect monizm*) olarak adlandırır.

Barbour, metafiziği "insan tecrübesinin yorumlanabilmesi için tutarlı kategoriler oluşturma arayışı" olarak tanımlar. Metafizik sayesinde, birbirinden kopuk kabul edilen araştırma alanları arasında sistematik bir bağlantı kurulmaya çalışılır. Dolayısıyla başarılı bir metafizik din, bilim, tarih, sanat ve ahlak gibi farklı alanlardaki insan tecrübesini uyumlu bir şekilde entegre edebilir. Metafizik kavramlar, farklı alanlardaki insan tecrübesine uygulandığı için, oldukça soyuttur ve genellikle kapsamlı bir sistem oluşturulabilmesi için metafizikçiler, insan tecrübesinin bazı yönlerini çarpıtmaya ve olduğundan farklı göstermeye meyillidirler.[158]

---

[157] Barbour, *Issues in Science and Religion*, s.263
[158] Barbour, *a.g.e*, s.262

Barbour kendi düşüncesini, Hıristiyan teolojisine bağlı kalarak, süreç düşüncesine dayalı bir metafizik sistem üzerine inşa eder. Böyle bir metafiziğin, bilime herhangi bir katkısının olamayacağını da peşinen kabul eder. Ancak, böyle bir metafiziğin, bütüncül bir dünya görüşü oluşturulmasına katkıda bulunabileceğini, hatta bütün dünya sürecinin ve bütün çeşitleriyle insan tecrübesinin tutarlılığının ancak böyle bir metafizik sistem sayesinde sağlanabileceğini savunur.[159]

Polkinghorne, Barbour ve Peacocke tarafından revize edilerek benimsenen süreç metafiziğine, yaratıcının varlıkla ilişkisini ifadede yetersiz kaldığı gerekçesiyle karşı çıkar.[160] Polkinghorne geleneksel Hristiyan metafiziğine bağlı kalarak, Hristiyan dogmalarını güncel bilimsel teorilerle açıklamaya çalışır. Teolojik metafiziğe ise bilim, estetik ve ahlak gibi, insan tecrübesinin farklı alanlarının birinci derece görüşlerini de alarak, aralarındaki parçalı bakış açısını uzlaştırabilecek yeni bir sentez oluşturma görevini yükler. Buna göre, teolojik metafizik yeni sentezler oluştururken, insan tecrübesinin bu farklı alanlarının özerkliğine saygı göstermelidir. Teolojik metafiziğin görevi, bu disiplinlerin ulaştıkları sonuçları düzeltmek değil, kendi alanıyla ilgili anlattıklarına kulak vermektir. Teolojik metafiziğin amacı, gerçekliğe dair bu disiplinler tarafından ortaya koyulan parçalı perspektifleri, tutarlı ve uyumlu bir açıklama içerisinde sentezlemektir.[161]

Polkinghorne zihin-beden düalizminin ortaya çıkardığı sorunları aşmak için sınırlı bir metafizik olarak Çift Görünüşlü Monizmi (*Dual Aspect Monism*) savunur. Çift görünüşlü monizm, hem zihnin, hem de bedenin tek bir dünya unsurundan meydana gelmekle birlikte, farklı görünüşleri temsil ettiğini savunur. Çift görünüşlü monizm, tek bir tözün, birbirini tamamlayan kutupları olarak da tanımlanabilir. Polkinghorne zihin ve beden arasında kurduğu bu sınırlı metafiziği, bütün dünyaya uygulayarak daha bütüncül bir metafizik oluşturmaya çalışır. Buna göre fiziki dünya, zamanla kayıtlı bir oluşun hâkim olduğu bir dünya sürecidir. Dünyanın değişen yönlerinin yanında bir de değişmeyen yönleri vardır. Sayıları ve matematiği de ihtiva

---

[159] Barbour, *a.g.e*, s.461
[160] Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding*, s.90
[161] Polkinghorne, *a.g.e*, s.20

eden *noetik*[162] dünya, fiziki dünyadan tamamen farklı, değişmeyen, sonsuz varlığa sahip bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla doğal dünya ve noetik dünya, daha geniş kapsamlı bir gerçekliğin birbirini tamamlayan parçalarıdır. Sonuçta, bütüncül bir metafizik için zihin-beden düalizminin ötesinde, varlık-oluş, sonsuzluk-zamanla sınırlı olma gibi diğer bazı düalizmleri de dikkate almak gerekir. Bu karmaşık hayatın her iki kutbuna da katılan bir varlık olarak insan, her ne kadar zamanla sınırlı olsa da, değişim ve akışın ötesindeki bir gerçekliğe dair sezgileri vardır. Bu, bütüncül bir metafizik içerisinde daha iyi görülebilmektedir.[163]

Polkinghorne son olarak çift görünüşlü monist metafiziğin, Tanrı için de geçerli olduğunu iddia eder. Her ne kadar Tanrı, yaratılmış gerçekliğin dışında olsa da, özellikle 20. yüzyıl teolojik düşüncesine göre, (özellikle de süreç metafiziğine göre) Tanrı, kendi hususi lütfuyla varlık ve oluş düalizmini benimseyerek hem sonsuzluğunu korumuş, zamanın ötesinde kalmış, hem de zaman içerisinde hareket ederek tarihin de Tanrısı olmuştur.[164]

Barbour bilim dilinin gerçekçi karakterine dikkatimizi çeker; metafizik kategorilerin ve geniş bir tutarlılık arayışının ise, meşru olduğunu savunur. Ancak orta çağlarda olduğu gibi kapsamlı bir metafizik sistem inşa etme arayışında olmadığını beyan eder. Çünkü artık, her türlü kavramsal sentezin parçalı olduğu ve kesinlik taşımadığı ortaya çıkmıştır. İnsan tecrübesi çeşitlidir ve her araştırma sahasının kendi özerkliği olmalıdır. Dolayısıyla sınırlı bir sentez, belli oranda farklı görüşlere izin verebilmelidir. Bilimin bir metafizik sistemle bağlantısı, gevşek ve mesafeli olmalı ve her iki alanın bağımsızlığına da dikkat edilmelidir.[165]

Eleştirel gerçekçiler metafizik bir sistem inşasının ve metafizik sistemlerin neden olabilecekleri sorunların da farkındadırlar. Barbour, kapsamlarının çok geniş olması nedeniyle metafizik sistemlerin kolaylıkla yanlışlanamayacaklarını ifade eder. Metafizik bir sistem düzenlenirken bütün temel tecrübe şekilleri hesaba katıldığı için,

---

[162] Zihinsel
[163] Polkinghorne, *Exploring Reality: Intertwining of Science and Religion*, s.35-36; Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding*, s.98
[164] Polkinghorne, *a.g.e*, s.99
[165] Barbour, *Issues in Science and Religion*, s.264

böyle bir sistemi yanlışlayabilecek bir örnek bulmak imkânsız hale gelir. Felsefe tarihine baktığımızda bazı metafizik sitemlerin çürütülememekle beraber terk edilmiş olduklarını görürüz.[166] Eleştirel gerçekçiler metafizik konusunda temkinlidirler. Belli metafiziklere sıkı sıkıya bağlanmanın ve değişime karşı koymanın, süreç ve değişimin esas olduğu bir dünyada bizi, bilgi arayışında yaya bırakacağını düşünürler. Bu nedenle benimsedikleri metafizikleri, olduğu gibi değil de, kendilerine göre yorumlayarak kabul ederler.

1.5. Tabiat Tasavvuru

Tabiat tasavvuru şüphesiz bir bilim modelinin en temel konularından birisidir. Araştırmada konu edinilen doğa ve varlığa yüklenen anlamlar ve değerler, hiç şüphesiz bilim faaliyetinin sonuçlarını da etkileyecektir. Zihinden bağımsız gerçekliği reddeden, her şeyin, insanın zihninin bir ürünü veya toplumsal bir inşa olduğunu iddia eden bir varlık tasavvuru, bilim faaliyetini imkânsız hale getirecektir.

Eleştirel gerçekçiler Kant'ın insan için bilinemez olarak sınıfladığı *numen* dünyasının doğrudan bilenebileceği iddiasında değildirler. Polkinghorne böyle bir iddianın ancak metafizik bir inşa ile ve bilimin sınırlarının dışında mümkün olabileceğini ifade eder.[167] Eleştirel gerçekçi bir tabiat tasavvuru, dünyanın insan için en azında anlaşılabilir olduğu iddiasındadır ve bilimlerin bize tanıttığı doğa tasavvuruna bağlı kalmaya çalışır.

Arthur Peacocke, bilimlerin, varlıkta görülen karmaşıklığı, giderek çokluk içerisinde bir birlik olarak değerlendirmeye başladıklarına ve dünyanın işleyişinde kendini gösteren, çok sofistike ve incelikli bir sadeliğin var olduğuna dikkat çeker. Varlıkta görülen çeşitlilik, temelde yerçekimi, elektromanyetizma ile güçlü ve zayıf nükleer güç olmak üzere dört temel güce dayanmaktadır. Yerçekimi ve elektromanyetizma, gündelik hayatta tecrübe ettiğimiz güçlerdir. Zayıf ve güçlü nükleer güç ise, atom altı dünyada cereyan eden güçlerdir.[168]

---

166 Barbour, *a.g.e*, s.262-263
167 Polkinghorne, *One World The Interaction of Science and Theology*, s.52
168 Peacocke, *Theology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s. 36-37

Peacocke, bilimlerin dünyayı bize karmaşık bir hiyerarşi olarak resmettiğini şöyle ifade eder:

> Varlık düşükten yükseğe çıkıldıkça karmaşıklığı artan maddenin farklı seviyelerdeki organizasyonundan oluşmaktadır. Her seviyede, parçalardan oluşan bir bütün vardır. Bütünler, hareket ve mekân bakımından birbirleriyle ilişki içerisindedirler. Alt sistemler arasındaki etkileşimler, alt sistemlerin içerisindeki etkileşimlerle karşılaştırıldığında daha zayıftır. Alt seviyelerde, alt birimleri bir arada tutan ilave güçlerin etkisi, karmaşıklık seviyesi yükseldikçe azalır. Hiyerarşideki her seviyenin kendine özgü bir iç mantık yapısı vardır. Hiçbir seviye diğerine indirgenemez. Canlı sistemlerin farklı seviyelerdeki organizasyonu, atom – molekül – makromolekül – hücre parçası – hücre – çok hücreli işleyen organ – bütün, yaşayan tekil organizma – canlı organizmalar topluluğu – ekosistemler – biyosfer dizesi ile (eksik olmakla birlikte) ifade edilebilir.[169]

Farklı seviyelerdeki organizasyon ve her seviyede, önceki seviyeden farklı yeni bir mahiyet kazanma, seviyeler arasında birbirine indirgenemezliği de beraberinde getirir. Her birisinin yasaları ve araştırma metotları birbirinden farklıdır. Her birisi aynı ölçüde açıklanamaz. Örneğin, atom altı fiziği doğal dünya gibi açıklanamaz. Her bir seviyeyi konu edinen bilim dalı, karşılaşılan davranış biçimlerini, ilişkileri ve özellikleri açıklayabilmek için kendi ihtiyaçlarına göre kavramlar üretebilir.[170]

Şüphesiz 20. yüzyıl bilimindeki gelişmeler, doğa tasavvuru konusunda önemli bir paradigma değişimini netice vermiştir. Barbour bu değişimi ve bu değişim sonucunda ortaya çıkan doğanın yeni tasavvurunu şöyle açıklar:

1. Bilimler yeni doğa tasavvurunu, evrimci, dinamik ve yeni seviyelerde yeni fenomenler ortaya çıkan bir süreç olarak tasvir eder. Doğa tasavvurunun temel formları değişmiş ve madde, hayat, zihin ve kültür gibi farklı seviyelerinde daha önce hiç var olmayan yeni fenomenler ortaya çıkmıştır. Tarihsellik, doğanın temel özelliğidir. Bilim, kendisi de tarihi olarak şartlandırılmıştır.

2. Doğada determinizm yerine yasa ve şansın karmaşık bir kombinasyonu hâkimdir. Doğa hem yapısallık, hem de açık uçlulukla karakterize edilir. Gelecek, geçmişe bakarak tahmin edilemez.

---

[169] Peacocke, *a.g.e*, s. 37-38
[170] Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s.34

3. Doğa, ilişkisel, ekolojik ve birbirine sıkı sıkıya bağlı bir gerçekliktir. Gerçeklik, birbirinden bağımsız özler veya parçalar yerine olaylar ve ilişkilerden oluşmaktadır.

4. İndirgemecilik, sistemlerin birbirinden bağımsız parçalarının analizi konusunda hala faydalı bir yöntem olmakla birlikte, bütünler ve sistemlere de itina gösterilir. Organizmadan ekosistemlere gidildikçe, karmaşık sistemlerin yüksek seviyelerinde karşılaşılan olayların açıklanabilmesi için, konuya özel kavramlar kullanılır. Sistemler ve seviyeler arasındaki etkileşim, genellikle bilgi iletişimi olarak adlandırılır.

5. Her bir organizma içerisinde bir seviyeler hiyerarşisi vardır. Günümüz biliminde zihin-beden düalizmi, artık kendisine pek fazla destekçi bulamamaktadır. Çağdaş bilim, daha az insan merkezli bir görünüş kazanmıştır. İnsan, doğada başka yerde bulunmayan yeteneklere sahip olmakla birlikte, bu yetenekler evrim ve birbirine sıkı sıkıya bağlı doğal bir düzenin ürünü olarak görülür. İnsan, yine de doğanın önemli bir parçasıdır. İnsan, psiko-somatik bir bütün olarak görülmektedir. İnsan, hem bir biyolojik organizma, hem de sorumlu bir bireydir.

6. Doğa, bir topluluk olarak algılanılır; birbirine sıkı sıkıya bağlı bireylerden oluşan tarihsel bir topluluk olarak görülür.[171]

Polkinghorne ise, eleştirel gerçekçi bir bilimsel dünya ve tabiat tasavvurunun temel unsurlarını şöyle açıklar:

1. *Dünyanın Tarifi Zordur.* Klasik fiziğin bize tarif ettiği dünya açık ve düzenli bir dünya idi. 20. yüzyıl fiziğindeki gelişmeler neticesinde bu düzenli görünen dünyanın gerçekte, düzensiz ve bulanık olduğu ortaya çıkmıştır. Dalga ve parçacık arasındaki düalizm, dünyanın resmedilebilirlik iddiasını da ortadan kaldırmıştır ve sonuçta, kesin ve güvenilir kabul edilen dünya, atom altı dünyadaki belirsizlik nedeniyle güvenilemez bir hale gelmiştir.[172]

---

[171] Bkz. Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s. 283-284
[172] Polkinghorne, *One World The Interaction of Science and Theology*, s.53

2. *Dünya Anlaşılabilirdir*. Genelde tabiatın anlaşılabilir olduğuna olan inancımızı hiç sorgulamadan, onu anlamaya çalışırız. Anlaşılabilirlik olmasaydı bilim mümkün olmazdı. Polkinghorne zihnimizin tecrübî rasyonalitesi olarak tanımladığı matematik dünya ile dünyanın algılanan rasyonalitesi arasında bir uyum olduğuna işaret eder. Fizikçiler, matematik tekniklerde uzmanlaşır. Çünkü tecrübe göstermiştir ki, bu teknikler, fiziki dünyayı anlama konusunda en iyi, hatta tek yoldur. Kozmos, bize bu dille konuştuğu için biz de bu dili, yani matematiğin dilini seçeriz.[173]

Dünyanın anlaşılabilir olmasının bir açıklaması olmalıdır. Einstein, "dünya hakkında anlaşılamaz olan tek şey onun anlaşılabilir olduğudur" der. Polkinghorne bilimin bu açıklamayı bize veremeyeceğini söyler. Çünkü bilim, dünyanın anlaşılabilirliğini bir varsayım olarak daha en baştan kabul eder. Polkinghorne bunu, bize ancak dinin verebileceğini söyler.[174]

3. *Dünya Algımız Sorunludur*. Fiziki dünyayı anlama konusunda bilimin bütün başarılarına rağmen fiziki dünya hakkındaki algımız sorunludur. Üzerinden 80 yıldan fazla bir zaman geçmesine ve sahadaki teknik gelişmelere rağmen kuantum teorisinin nasıl yorumlanacağı meselesi hala tartışmalıdır. [175]

4. *Dünya Sürprizlerle doludur*. Yeni sistemler keşfedildikçe tamamen yeni ve görülmemiş şeylerle karşılaşıyoruz. Dünya sürprizlerle doludur ve bütün teknolojik gelişmelere rağmen, entelektüel öngörü gücümüz çok zayıftır.[176]

5. *Dünyada Şans ve Zorunluluk*: Doğa, dünyanın tarihi, şans ve zorunluluğun etkileşiminde bir sürecin açılımı olarak nitelenmektedir. Karmaşık sistemlerin evriminde yenilikleri ortaya çıkaran durum, tesadüfî bir olay olarak görülmektedir. Kurallı bir zorunluluk ortamında, rekabetçi bir süreçle sürdürülmezse, bu şekilde ortaya çıkan yeni ihtimaller ortadan kaybolabilir. Şans olmaksızın, değişim ve gelişme olmaz;

[173] Polkinghorne, *a.g.e*, s.55
[174] Polkinghorne, *a.g.e*, s.56
[175] Polkinghorne, *a.g.e*, s.57
[176] Polkinghorne, *a.g.e*, s.60

zorunluluk olmadan ise, düzen ve seçim olmaz. Şans ve zorunluluk, evrimin denge unsurlarıdır.[177]

6. *Evren çok büyüktür*. Güneşimiz, galaksimiz içerisindeki yüz milyonlarca yıldız arasında sıradan bir yıldızdır. Yine galaksimiz gözlenebilen evrenin, yüz milyonlarca galaksisinden yalnızca biridir. Evrenin bu kadar büyük olması insanın konumu ve değerini nasıl etkiler? Bu soru 20. yüzyılda bilim adamlarını ürperten bir gerçektir. Polkinghorne büyüklükle, önemi birbirine karıştırmanın, büyük bir hata olacağını ifade eder. Dolayısıyla evren, ne kadar büyük veya karmaşık olursa olsun, bu durum, insanın değerini düşürmez.[178]

7. *Yapısı itibariyle evren sıkıca örülmüştür*. Son yıllarda bilim adamları, eğer kozmik süreç, insan gibi karmaşık ve ilginç sistemleri ortaya çıkarabilecek kabiliyette ise bazı hassas şartların yerine getirilmesi gerekir, neticesine ulaşmışlardır. Bu kadar büyük ve karmaşık bir evrende düzenin devamlılığı için çok hassas bir denge olması gerekirdi. Aynen kâinatta gözlediğimiz gibi, tabiatın temel güçlerinin birbirleriyle ilişkili olmaları gerekirdi. Aynı şekilde, yeryüzünde hayatın mümkün olabilmesi için, dünyanın bugünkü büyüklüğünde olması ve *big bang*'den itibaren geçirdiği bütün safhaları geçirmesi gerekirdi. Evrenin ilk genişlemesinde, genişleme enerjisi ile çekim kuvvetinin dengede olması gerekirdi. Polkinghorne'a göre kâinatta gözlediğimiz bu denge ve düzen, kâinatta var olan her şeyin, insan için var edildiğini gösteren bir antropik prensibe bağlı olarak gerçekleşmektedir.[179]

8. *Dünyayı ifade etmede bilim yetersizdir*. Fiziki dünyanın işleyişi hakkında bilimin ortaya koydukları, asrımızın büyük bir başarısıdır. Bilimin anlatacağı hikâye, ciddiyetle dinlenmelidir, ancak bu hikâye, anlatmaya değer tek hikâye değildir. Bilimsel dünya görüşü, aynı zamanda eksiktir. Çünkü bilim, belili türden araştırmalarla kendisine sınır çizmektedir ve sonuçta pek çok önemli şey, bilimin sınırları dışında kalmaktadır.

---

177 Polkinghorne, *a.g.e*, s.61-62
178 Polkinghorne, *a.g.e*, s.66
179 Polkinghorne, *a.g.e*, s.67-70

Bilim berrak, düzenli ama donuk bir manzarayı araştırır. Dünyada, bilimin ifade edebileceği şeylerden çok daha fazla şey vardır.[180]

9. *Bilimsel tecrübenin ifade edebileceği en temel şeylerden birisi, dünyanın yapısı hakkındaki merak ve şaşkınlıktır*. Bilimin çizdiği dünya portresinde bu şaşkınlık tecrübemiz nereye oturacaktır? Güzellik tecrübemiz, ahlaki sorumluluklarımız, Tanrının varlığı, bütün bu gerçeklikler en az laboratuarda ölçtüğümüz gerçeklikler kadar önemlidir. Bütün bunları hesaba katmayan bir dünya görüşü, oldukça eksik bir dünya görüşüdür. Bilimcilik (*scientism*) bilimi bütüncül bir felsefe seviyesine yükseltmeye çalışan yanlış bir teşebbüstür. Böyle bir teşebbüsün başarısız olacağı açıktır ve şimdiye kadar da bu gerçeği ilk görüp kabul edenler, yine hep bilim adamları olmuştur.[181]

Eleştirel gerçekçilerin çizdiği dünya resmi, yüzyıl önceki bir bilim adamının çizebileceği dünya tasavvurundan tamamen farklı bir resimdir. Bu yeni dünya tasavvuru, her şeyin nedensellik ilişkileri içerisinde açıklanabileceği ve bir sonraki aşamada nelerin olacağının önceden tahmin edilebileceği bir dünya resmi değildir. Bu yeni dünya tasavvurunu anlamlandırmada artık bilim, tek başına yeterli değildir ve tek başına mutlak hakikati bize verebileceğini iddia edemez. Bize sadece gerçekliğin sınırlı ve zamanla değişme ihtimali taşıyan geçici bir modelini sunabilir.

1.5.1. İndirgemecilik

Eleştirel gerçekçiler pozitif bilimlerin çizdiği karmaşık hiyerarşiden oluşan dünya resmini ciddiye almak gerektiği konusunda hemfikirdirler. Tarihi süreçte hiyerarşinin farklı seviyelerini konu edinen farklı bilim dalları ortaya çıkmıştır. Bazı disiplinler ise, birkaç farklı bilim dalının sahası ile ilgilenebilir. Bu durumda aynı konu ile ilgilenen farklı bilim dalları, birbirinden farklı yorumlarda bulunabilmektedirler. Her bir disiplin, kendi konusunu analiz etmeye imkân veren, farklı metot ve teknikler geliştirip kullanmaktadır. Bir moleküler biyologun karmaşık hayat formlarını, eğitimini aldığı tekniklerle inceleyebileceği parçalara ayırması, son derece doğal bir durumdur. Peacocke bu tekniğin genelleştirilerek, “biyolojik organizmalar, molekül ve atomlardan başka bir şey değildir” iddiasına geçişin, metodolojik indirgemecilikten, ontolojik

[180] Polkinghorne, *a.g.e*, s.72
[181] Polkinghorne, *One World The Interaction of Science and Theology*, s.73

indirgemeciliğe geçiş olduğunu iddia eder ve bu durumun indirgemeciliği bir felsefe haline getireceğine dikkat çeker. Eleştirel gerçekçiler, bu şekildeki bir ontolojik indirgemeciliğe karşı çıkarlar.[182]

Epistemolojik indirgemecilik olarak adlandırdığımız, karmaşık sistemlerin parçalarına bölünerek, parçaların birbirleriyle olan ilişkilerini gözlemleme konusunda bilim adamları arasında bir uzlaşma vardır. Ancak, bazı indirgemeciler, bu gerçeği kabul etmekle birlikte, gelecekte bir gün, bilimlerin fizik ve kimya olmak üzere, iki temel bilime indirgeneceğini iddia etmektedirler. Ontolojik indirgemecilik olarak adlandırılan bu görüşe göre, "karmaşık bütünler, kendilerini oluşturan parçalardan farklı bir şey değildir." Bu görüşün başlıca iki farklı türü vardır: Birincisi, fizik ve kimya yasaları atomik ve moleküler seviyedeki tüm süreçler için geçerlidir. Dirimselciler (*vitalist*), bu görüşe karşı çıkar ve canlı organizmaların fonksiyonlarının, kimyasal ya da biyolojik reaksiyonlara indirgenemeyeceğini savunurlar. İndirgemeciliğin ikinci şeklinde ise, yüksek derecede karmaşık sistemlerin, atomsal ve moleküler süreçlerin toplamından başka bir şey olmadığı savunulur. Buna göre örneğin, canlı bir organizmada atom ve moleküllerden başka bir şey yoktur.[183]

Hâlbuki bilimlerin gelişmesi her seviyesi farklı bir bilimin konusu olan ve birinin diğerine indirgenemediği, karmaşık, hiyerarşik bir tabiat sistemi ortaya çıkarmıştır. Her seviyede, diğer seviyelerdekinden farklı birbiriyle kenetlenmiş bir ilişkiler yumağı vardır. Her seviyede, ilgili disiplin konu edindiği fenomenlere uygun kavramlara ve metotlara ihtiyaç vardır. Genellikle, hususi bir varlık seviyesi için üretilen bu kavramlar, daha aşağı seviyelerde ona karşılık gelen kavramlara çevrilemez ve daha aşağı seviyelerdeki fenomenleri ifade etmek için üretilen kavramlar, bu seviyedeki fenomenleri ifade etmede yetersiz kalır. Yaygın indirgemeci varsayımlar nedeniyle tarihi süreçte gerçekliği sadece atomlar ve moleküllere atfetme eğilimi oluşmuştur. Ancak, örneğin, atom altı parçacıkları bakteri hücresinden, insandan ya da, bir sosyal olgudan daha gerçek yapan nedir? Peacocke, her seviyenin o seviyedeki işleyişinin incelenebilmesi için, gerçekliğin bütününün bir dilimi olarak ele alınması gerektiğini ve her birisi hususi bir seviyeyi tasvir eden ve diğer seviyelerdeki

---

[182] Peacocke, *Theology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s.39
[183] Peacocke, *a.g.e*, s.40-41

kavramlara indirgenemeyen, bilinç, kişilik, sosyal olgu, ahlak, felsefe, sanat ve din gibi insan tecrübesini anlatan kavramların olgunlaştırılmadan reddedilmemesi gerektiğini ifade eder.[184]

1.6. Bilimsel Araştırmalarda Metot

Eleştirel gerçekçiler, bilimsel araştırmalarda bize, sonucu garanti edecek bir metodun olmadığını en baştan kabul ederler. Tümevarım ve tümdengelim gibi klasik metotların, tek başlarına, bize sonucu garanti edemeyeceklerine dikkatimizi çekerler. Evrensel bir metot arayışının anlamsız olduğunu, "nesnelerin daha ziyade kendi tabiatlarına uygun bilme yollarıyla bilinebileceklerini" ifade ederler.[185] Polkinghorne, bilim tarihinin, bilimsel metodu sadeleştirme çabalarını boşa çıkardığını ifade eder. Çürütülebilir teoriler kurma (Karl Popper), araştırma programlarına katılmak (Imre Lacatos), ya da pragmatik başarı (Richard Rorty) gibi ölçütlerin karmaşık bilim tecrübesinin belli yönlerini karşılamakla birlikte, yeterli bir bilimsel metot oluşturmada yetersiz kaldığını ifade eder.[186]

Eleştirel gerçekçiler, metot konusunda Michael Polanyi'yi izlerler. Polanyi, bilimi, bilim adamları topluluğunun bir faaliyeti olarak yorumlar. Bilim faaliyeti için gerekli olan örtük beceriler (*tacit skills*), "fiziki dünya hakkında hakikati arama" evrensel niyetini taşıyan bir topluluğa mensubiyetle öğrenilir. Böyle bir topluluk, ulaştığı sonuçları, hiçbir zaman, nihai sonuçlar olarak değerlendirmez. Bilimsel araştırmalar neticesinde ulaşılan sonuçlar, her an değişme ihtimali bulunan, geçici sonuçlar olarak değerlendirilir.[187]

Eleştirel gerçekçilere göre ideal bir araştırma süreci, gözlemle başlar. Bu ilk gözlem neticesinde hipotez oluşturulur. Hipotez deneysel olarak test edilir. Test

---

[184] Peacocke, *a.g.e*, s.41
[185] Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s.108
[186] Polkinghorne, *a.g.e*, s.105
[187] Polanyi, *Personal Knowledge, Toward a Post – Critical Philosophy*, s.53

sürecinde deneyler daha bütüncül bir teorinin kurulmasını netice verir. Bütüncül bir teori ise, yeni deneyleri ve değişiklikler ile teorinin genişlemesini netice verir.[188]

Eleştirel gerçekçiler, bilimsel teorilerin değerlendirilmesinde, sadelik, tutarlılık, deneysel verilerle uyum gibi, bazı kıstaslara dikkat ederler. Teoriler, kavramsal olarak sade ve açık, diğer kabul görmüş teorilerle ve deneylerden elde edilen verilerle uyum içerisinde olmalıdır. Bilim adamı, doğa yasalarını kapsamlı bir biçimde uzlaştırmayı ya da birbirleriyle ilişkilendirmeyi hedefler. Birbirinden farklı görünen fenomenler arasındaki ortak özellikleri tespit ederek, doğa yasalarına ulaşmaya çalışır. Bir teorinin değeri, "mevcut gözlemleri açıklaması ve geleceğe dair güvenilir tahminler sunmasına" bağlıdır.[189] Ayrıca bir bilim faaliyetinde teori seçimi için hayati önem arz eden ekonomiklik, zarafet ve doğallık gibi ampirik olmayan bazı nitelikler de gereklidir. Polkinghorne, bu niteliklerin, tarihsel olarak, bir teorinin uzun süre verimli olup olamayacağının teşhisi konusunda, bilim pratiğinde, kendilerini ispat ettiklerini ifade eder.[190]

Bilimsel araştırmalarda teori ve deney, her zaman iç içe olduğu için, araştırma süreci, teoriden bağımsız olarak ele alınamaz. Hiçbir bilimsel olgu yoktur ki, olgu haline gelmeden önce, herhangi bir yoruma tabi tutulmamış olsun. Teori ve deney arasındaki karşılıklı ilişkide kaçınılmaz olarak kendi kendini devam ettiren bir döngü vardır. Polkinghorne bu döngünün bilim için zararlı olmaktan ziyade, faydalı ve üretken bir döngü olduğunu ifade eder.[191]

Eleştirel gerçekçiler bilimsel araştırmalarında, "bilimsel realizmi" esas alırlar. Bilimsel realizm, varlığın "anlaşılabilir" olmasını, "ontoloji konusunda güvenilir bir rehber" olarak görür. Kavramlar ve nesneler varsaymak, insan tecrübesinin anlamlandırılmasına imkân tanır, o nedenle, kavram ve modeller, gerçekte var olanların aday tanımları olmaları nedeniyle, ciddiyetle ele alınmalıdır. Bilimsel realizm, moleküllerden atomlara, oradan atom altı parçacıklara nüfuz eden, bilimsel araştırma

---

[188] Barbour, *Issues in Science and Religion*, s. 138, Peacocke, Th*eology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s.12
[189] Barbour, , *Myths, Models and Paradigms A Comperative Study in Science and Religion*, s.92
[190] Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s.106
[191] Polkinghorne, *a.g.e*, s.106-107

sürecinde bilgimizdeki açıkların giderek kapandığını anlamamıza imkân tanır. Aynı şekilde, teknolojik keşifleri ortaya çıkarması ve tabiatın gerçek bilgisine vakıf olarak bize müdahale edebilme imkânı tanıması, bilimsel realizmin bir başarısı olarak değerlendirilir.[192]

1.6.1. Modeller ve Teoriler

Eleştirel gerçekçiler, bilimsel araştırmalarda deney ve yorumun birbirinden ayrılamayacağını ve gözlemin teoriye bağlı olarak gerçekleştiğini kabul ettikleri için, bilim adamının bireysel katılımına büyük önem verirler. Bilimsel gelişmeyi sağlayan şeyin, tecrübeden özenli bir biçimde tümdengelimle çıkarımda bulunmak değil, tecrübenin yaratıcı bir biçimde yorumlanması olduğunu savunurlar. Bilimsel araştırmanın modeller ve paradigmalara bağlı olarak gerçekleştiğini savunurlar. Çünkü bilimde, mantıksal çıkarım yoluyla, veriden teoriye doğrudan giden bir yol bulunmamaktadır. Dolayısıyla teoriler, modeller ışığında gerçekleştirilen bir inşa neticesinde ortaya çıkar.

Eleştirel gerçekçiler, bilim alanında bilimsel realizmi savunurlar. Barbour eleştirel realizmi şöyle açıklar:

> Realizmin temel iddiası, varlığın teorileştirmeden önce geldiği iddiasıdır. Teorileştirmemize konulan sınırlamalar, tabiatta önceden var olan yapı ve ilişkilerden ortaya çıkar. Bilimsel keşifler, genellikle beklenmedik durumlardır. Bilimsel araştırma tevazu gerektirir. Hayal gücümüze sınır koymak için tabiatı referans noktası olarak alırız. Her ne kadar, bilim tarihi, teori ve fenomen arasında ortak nokta bulmanın kolay bir yolunu sunmasa da ve her ne kadar değişme ihtimalini barındırsa da, çoğuna güvenebileceğimiz iyi açıklanmış teori ve verileri değerlendirmemize sunar.[193]

Bilimsel realizmin temel iddiası, bir bilimsel teorinin uzun süreli başarısı teoride öne sürülen varlık ve yapıların gerçekte de var olduğuna inanmamız için bir nedenimiz olduğu iddiasıdır. Ernan McMullin, bu iddiaya temel teşkil eden dört temel özelliği şöyle sıralar:

> 1. Teorinin uzun süre başarısını devam ettirmesi gerekir. 2. Teorinin açıklayıcılıktaki başarısı teoriye güvenmemiz için bize, her ne kadar nihai

[192] Polkinghorne, *a.g.e*, s.109-110
[193] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.118

> olmasa da, bir neden sunar. 3. Teorik yapıların gerçek dünyanın yapılarına benzediğine inanılır. 4. Varsayılan nesneler ve yapılar hakkında varlığı daha özel, daha öncelikli ve ayrıcalıklı gibi vasıflandırmalardan kaçınılır.[194]

Eleştirel gerçekçiler, teorileri dünyadaki gerçek yapıların bir temsili olarak görürler ve geçerli teorileri doğru kabul ederler. Bilimi hem bir keşif, hem de bir inşa süreci olarak görürler. Teorilerin inşasında insanın hayal gücünün öneminin farkındadırlar. Aynı zamanda bilimsel teorilerin eksik ve seçici karakterinin de farkındadırlar. Teorileri belli amaçlar için dünyanın belli yönlerini eksik olarak temsil eden sembol sistemleri olarak değerlendirirler. Hem insan zihninin yaratıcı yönünü, hem de insan zihninden bağımsız olarak var olan, dünyadaki yasaları ve varlıktaki hareket tarzlarını anlamaya çalışırlar. Tabiata dair tanımlar, birer insan kurgusudur, ancak tabiatta sadece belli sınırlar içerisinde yapılan tanımları kabul edebilecek bir düzen vardır. Hiçbir teori, dünyanın tam ve eksiksiz bir tanımını veremez. Bununla birlikte, dünyanın zihinden bağımsız varlığı nedeniyle, bazı teoriler gözlemlerimize diğerlerinden daha iyi uyum sağlayabilir.[195]

Model, özellikleri bilinen bir fenomen ile henüz araştırma safhasında olan bir fenomen arasında varsayılan "sistematik bir kıyastır". Bir obje, yineleme, durum, ancak modelin dayandığı kaynaktan soyutlanan özelliklerin, model olduğu süjeye atfedilmesi durumunda, model haline gelebilir. Model ile eş anlamlı olarak kullanılan diğer bir kavram da metafordur. "Metafor, dilde bir terimin diğer bir terim anlamı kastedilerek kullanılmasıdır." Modelin metafor gibi dilsel bir ifade olması gerekmez. Model ve metafor birbiri ile yakından ilişkilidir. Model temelinde konuştuğumuzda metaforlar ortaya çıkar. Bilimsel araştırmalarda özellikle teori inşası konusunda model ve metaforlara başvurulur.[196]

Bilimsel bir teori inşası, gerçekte bir kıyas inşasıdır. Kıyas ise metaforik kavramların kaynağı olan model tarafından sağlanır. Bir model, teorisinden kolay kolay ayrıştırılamaz. İyi bir model, araştırma için yeni ihtimaller ortaya koyar ve yeni gözlemleri tahmin ederek bünyesinde barındırır. Bu nedenle, bilimsel araştırmalarda model ya da kıyas, bir teorinin dinamik yönünü oluşturur ve bu yönüyle açıklayıcılık ve

---

[194] McMullin, "A Case for Scientific Realism", s.26
[195] Barbour, , *Myths, Models and Paradigms A Comperative Study in Science and Religion*, s.37
[196] Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s.30

tahmin gücü bakımından vazgeçilmezdir. Arthur Peacocke, bir modelde bulunması gereken özellikleri şöyle sıralar: "1. Kaynak ve kıyas arasında bir benzerlik bulunmalıdır 2. Bu benzerlik iki sahanın yasalarına ya da temel işleyişine tekabül eden yapısal bir özellik olmalıdır. 3. Kıyas sistematik olmalı, ilk bakışta görünmeyen bağlantılara dikkat çekmelidir."[197]

Modeller hem bir sahadaki mevcut yasa ve yapıları açıklamak için, hem de yeni yasa ve yapıları keşfetmek için kullanılır. Bilimsel araştırmalarda birbirini tamamlayıcı modellerin kullanılması, modellerin ne kadar faydalı olursa olsun lâfzî, dilsel ifadeler olmadığını gösterir. Bu durum, bize her modelin bir miktar yetersizliği bünyesinde barındırdığını, bu nedenle de tamamlayıcı modele ihtiyaç duyduğunu, hatta bazen bunun, bilimsel araştırmalar için bir zorunluluk halini aldığını gösterir.[198]

Ian Barbour ise, teorik modellerin temel özelliklerini şöyle sıralar: 1. Modeller kıyasidir. 2. Modeller, teorinin yeni fenomen ve sahalara uygulanmasına imkân tanıyarak teorilerin genişletilmesine katkıda bulunur. Modellerin yeniliklere açık ve açık uçlu olması, teorilerin yeni durumlara uygulanabilmesine, kapsamının genişletilmesine ve değiştirilip geliştirilmesine imkân sağlar. 3. Modeller anlaşılabilirdir; birtakım soyut denklemlerden oluşan teorilerden daha kolay anlaşılabilecek zihinsel tasavvurlar sunar. Bir modelin anlaşılırlığı ise, geçerliliğini garanti etmez. Bu nedenle modelin bizi ulaştırdığı teoriden yapılan çıkarımlar, veri karşısında dikkatlice test edilmelidir. [199]

Bilimsel modeller ve teoriler, ne doğrudan realizmin iddia ettiği gibi, dünyadaki nesnelerin dilsel ifadeleridir, ne de enstrümentalistlerin iddia ettiği gibi, gözlemin değişkenleri arasındaki ilişkinin tespitinde faydalanılan basit hesaplama araçlarıdır. Enstrümentalistler, model ve teorileri araştırmanın planlanması ve dünyanın kontrol edilmesi için faydalı zihinsel araçlar olarak görürler. Enstrümentalistlere göre model ve teoriler, dünyadaki gerçek varlıklara işaret etmez. Eleştirel gerçekçiler ise, model ve teorilerin soyut sembol sistemleri olduğunu ve belli amaçlar için dünyanın belli yönlerini seçici ve eksik de olsa temsil ettiğini iddia ederler. Bu görüş bilim

[197] Peacocke, *a.g.e*, s.31-32
[198] Peacocke, *a.g.e*, s.32
[199] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s. 116

adamının gerçekçi niyetini muhafaza etmekle birlikte, model ve teorilerin zihinsel birer kurgu olduğunu da kabul eder. Bu algıya göre model ve teoriler ciddiye alınmakla birlikte, lâfzî olarak değerlendirilemezler. Model ve teoriler, ne lâfzî bir tasvir, ne de faydalı bir kurgudur. Model ve teoriler, gözlenemeyen unsurların sınırlı ve yetersiz bir resmidir. Model ve teoriler, varsayılanlara benzer objelerin, dünyada gerçekten bulunduğuna dair kurgusal ontolojik iddialarda bulunur.[200]

Yeni teoriler, yerini aldıkları teori ile ilgili bir devamlılık arz eder. Genellikle, önceki teoride kullanılan bazı kavramların ve verilerin çoğu, yeni teoride de kullanılmaya devam edilir. Yeni teoriler, genellikle deneysel verilere daha iyi bir uyum sağlar ve daha farklı alanları kapsamına alır ve böylece bilimsel ilerlemenin önünü açar. Farklı deneylerde araştırılan fenomenlerle ilişkilendirilmesi durumunda, teorik bir objenin varlığına güvenimiz daha da güç kazanır. Yeni teori ile birlikte bilim adamları, dünyanın yapısını daha iyi anladıklarına inanırlar.[201]

1.6.2. Paradigmalar

1950 öncesinde bilim çevrelerinde yaygın olan ampirist bilim felsefeleri, bütün tecrübenin, duyu verilerine indirgenebileceğini savunarak, teorinin deney ve gözlem ile uyumunu vurgulamaktaydılar. Ampirist bilim felsefeleri, üç temel argümana dayanarak, bilimde objektiviteyi savunmaktaydı. Barbour, bu üç argümanı şöyle ifade eder:

> 1. Bilim her türlü kuramsal varsayımdan bağımsız, saf gözlem dili ile ifade edilebilen gözlenebilir veriden başlar. 2. Teoriler bu sabit deneysel veri ile karşılaştırılarak doğrulanıp yanlışlanabilir. 3. Rakip teoriler arasındaki seçim, rasyonel objektif ve somut olarak ifade edilebilen ölçütlere uyum içerisinde gerçekleştirilebilir.[202]

Bu fikirler 50'lerin sonunda ve 60'ların başında, giderek artan oranda bir saldırıya maruz kalmış ve bu üç argümana karşı üç karşıt argüman geliştirilmiştir. Barbour bu üç argümanı şöyle aktarır:

> 1. Tarafsız bir gözlem dili mümkün değildir. Her veri mutlaka bir teoriye bağlıdır (theory-laden). 2. Teoriler doğrulanıp yanlışlanmazlar. Bir veri teori ile çatıştığında ya anomali olarak görülür ve bir kenara bırakılır ya da, yardımcı

[200] Barbour, *a.g.e,* s.117
[201] Barbour, *a.g.e*, s.118
[202] Barbour, *Myths, Models and Paradigms A Comperative Study in Science and Religion*, s.93

varsayımlar yeniden düzenlenir. 3. Birbiriyle rekabet halindeki kapsamlı teoriler arasında teori seçimi için bir ölçüt yoktur, çünkü kriterler de bir teoriye dayanmaktadır.[203]

Thomas Kuhn'un Bilimsel Devrimlerin Yapısı (*The Structure of Scientific Revolutions*) isimli eserinde ampirist bilim felsefelerini eleştirerek, "bir bilim topluluğunun paradigması, topluluğun düşünce ve faaliyetlerine hâkimdir" görüşünü savunmuştur.[204] Ayrıca, gözlem verisi ile teorileri değerlendirmede başvurulan ölçütlerin de paradigmaya bağlı olduğunu; bu nedenle de paradigmaların sınırlarının belirsiz olduğunu ve bilimsel devrim esnasında paradigma değişiminin mantıksal bir iddiaya bağlı olarak gerçekleşmediğini iddia etmiştir.[205]

Barbour, Kuhn'un paradigma teorisini Michael Polanyi'nin görüşlerinden de istifa etmek suretiyle, bir bilimsel metot olarak geliştirir. Barbour, paradigmayı, "tarihi örneklerle aktarılan bir gelenek" olarak tanımlar. Bu örnekler, talebeye, bir probleme araştırma geleneği içerisinde kabul görmüş yaklaşım tarzlarını tanıtır ve bir bilim topluluğunun planlanmış araştırma programına rehberlik eder. Ancak bu örnekler, teori seçimi için kıstasları belirlemezler ve metafizik varsayımlardan farklı değerlendirilebilirler. Gelenekler, daha ziyade, yeni bir durumda önerilecek modelleri etkilerler.[206] Barbour, bilimsel paradigmaların özelliklerini şöyle sıralar:

1. Bütün veriler teoriye bağlıdır, ancak rakip teoriler kıyaslanamaz (*incommensurable*). Her türlü bireysel yargıdan arındırılmış saf bir gözlem dili yoktur; teori ve gözlem arasındaki ayrım izafi, pragmatik ve kontekste bağlıdır. Ancak karşıt teorilerin savunucuları gözlem dillerinde örtüşen ortak bir çekirdek arayışında bulunabilirler. Barbour, gözlem dili konusundaki bu yaklaşımın devrimler öncesinde ve sonrasında, gözlem seviyesinde daha fazla devamlılığa ve dolayısıyla, daha kümülâtif

---

203 Barbour, *a.g.e*, s.93
204 Her ne kadar bu görüş daha önce Michael Polanyi tarafından da savunulmuş olsa da bilim çevrelerinde Kuhn'un paradigma teorisi kadar dikkat uyandırmamıştır. Daha fazla bilgi için Bkz. Polanyi, *Faith Science and Society* (1946), *Personal Knowledge, Toward a Post – Critical Philosophy*, (1958)
205 Barbour, *a.g.e*, s.93; Polkinghorne, One World The Interaction of Science and Theology, s.17
206 Barbour, *a.g.e*, s.9

bir tarih anlayışına izin verdiğini, dolayısıyla da, Kuhn'un öne sürdüğü paradigmaya dayalı gözlem dili anlayışından daha gerçekçi ve güvenilir olduğunu savunur.[207]

Barbour kapsamlı bir teoriden diğerine geçişte geştalt değişimi gibi bir değişimin gerçekleştiğini iddia eder. Böyle bir durumda fenomenin farklı özellikleri, yeni problemler, yeni değişkenler, yeni ilişkiler dikkat konusu haline gelir. Böylece tanıdık bir duruma yeni bir yolla bakılır ve daha önce bize gizli kalan yeni şeyleri görme imkânı doğar. Hatta, gözlemleri yorumlamada başvurulan temel kıstasların yeniden yorumlanması durumu ortaya çıkabilir.[208]

2. Kapsamlı teoriler yanlışlanmaya güçlü bir şekilde karşı koyar, ancak gözlemin bu tür teorilerin yanlışlanması üzerinde bir kontrol gücü vardır. Bir teori ile desteklenmemesi durumunda, iki değişken arasındaki ilişkiyi ifade eden bir yasa, karşılaşılan birkaç tutarsızlıkla sorgulanır hale gelebilir. Kapsamlı teoriler yanlışlanmaya karşı koyar, ancak anomalilerin birikimi ya da deneysel ve teorik temeli olmayan, anlık (*ad-hoc*) modifikasyonlara sonsuza kadar müsamaha gösterilmez. Kapsamlı bir teorinin terk edilişi teori ile tutarsızlık gösteren bir veri ile değil, diğer yeni bir teorinin ortaya atılmasıyla gerçekleşir. Bir araştırma programı, değişime teorilerden daha güçlü bir biçimde karşı koyar, ancak eldeki mevcut verileri öncekinden daha iyi açıklayabilen, anomalilere daha güçlü bir biçimde karşı koyabilen ve yeni fenomenlerin keşfini vaat eden yeni bir program oluştuğunda, terk edilir.[209]

3. Teori seçimi konusunda herhangi bir kural bulunmamakla birlikte, değerlendirmesi konusunda bağımsız kıstaslar vardır. Bu kıstaslar, geçmiş örneklerin incelenip değerlendirilmesiyle elde edilen kıstaslardır. Kıstasların en önemlileri basitlik, tutarlılık ve deneysel kanıtlarla desteklenmedir. Teorileri değerlendirmede müracaat edilen bu ölçütler, araştırma programlarına da uygulanabilir. Ancak bir araştırma programının terk edilmesi kararı anomalilerin, tutarsızlıkların ve eski programdaki çözülememiş sorunların ciddiyetine ve yeni programın vaat ettiklerine bağlıdır. Böyle bir seçim için ise, kesin kurallar bulunmamaktadır ve program değiştirmede aceleci

---

[207] Barbour, , *Myths, Models and Paradigms A Comperative Study in Science and Religion*, s.113; Barbour, *Religion and Science Historical and Contemporary Issues*, s.125
[208] Barbour, *Myths, Models and Paradigms A Comperative Study in Science and Religion*, s.114
[209] Barbour, *a.g.e*, s.114; Barbour, *Religion and Science Historical and Contemporary Issues*, s.126

davranma veya isteksiz davranma gibi riskler de mevcuttur. Şu halde teoriler ve programlar, doğrulanıp yanlışlanmazlar, bunun yerine, çeşitli kıstaslara göre değerlendirilirler. Özellikle, tartışmalı durumdaki kapsamlı teorilerin erken dönemlerinde veya iyi geliştirilmiş bir araştırma programının bırakılıp, umut vermekle birlikte, henüz geliştirilmemiş yeni bir programa geçiş kararı, tamamen bireysel bir karardır.[210]

4. Metafizik varsayımlar, doğrudan ampirik doğrulama veya yanlışlamadan daha öte bir konumdadır. Ancak, toptan değişim karşısında bunlar da dokunulmaz değildir. Bilim adamlarının, dünyada var olduğunu kabul ettikleri objeler konusunda belli inançları ve ontolojik bağlılıkları vardır. Bazı gelişmeler, bilim adamlarının bu metafizik varsayımlarını değiştirebilir. Araştırma programını başarılı kıldığı düşünülen bazı yönleri yeniden değerlendirilebilir ve vurgu, programın diğer bazı yönlerine tahsis edilebilir. Bir sahadaki araştırma programı, yerini çok farklı temel kavramlar kullanan, diğer bir araştırma programına bırakabilir. Bu durumda ilgi, yeni bilimsel alanlara ya da, insan tecrübesinin farklı alanlarına kayabilir. Böyle bir durumda, bir sahadaki metafizik varsayımların önceki uzantıları sorgulanır hale gelebilir.[211]

Paradigmanın değişmesiyle her şey tamamen değişmez. Bilim tarihinde bir devamlılık ve kümülâtif gelişme söz konusudur. Eski paradigmada geçerli bazı unsurlar yeni paradigmayla devam eder. Paradigma değişimlerinde özellikle gözlemler ve temel yasaların devamlılığı korunur. Yeni teoriler, genellikle, eski teorinin niçin iyi bir teori olduğunu, anomali ve sınırlılıklarının niçin ortaya çıktığını açıklar.[212]

1.6.3. Retrodüksiyon

Retrodüksiyon (*retroduction*), abdüksiyon (*abduction*) olarak da isimlendirilen "en iyi açıklamaya çıkarım" metodudur. Aristo'nun ikinci analitiklerinde de, dolaylı olarak değinilen retrodüksiyon metodu, Charles Sanders Pierce tarafından sistemleştirilmiş ve bilim felsefesinde bir metot olarak kazandırılmıştır. Retrodüksiyon

---

[210] Barbour, , *Myths, Models and Paradigms A Comperative Study in Science and Religion*, s.115-116; Barbour, *Religion and Science Historical and Contemporary Issues*, s.126
[211] Barbour, *a.g.e*, s.116-117
[212] Barbour, *a.g.e*, s.118

metodu, eleştirel geçekçi bilim modeline Ernan McMullin ve Arthur Peacocke tarafından kazandırılmıştır. McMullin retrodüksiyonu, "bilimi bilim yapan çıkarım" olarak tanımlar. Ona göre doğa bilimleri, ilerlemeci yönünü, insan rasyonalitesinin bu başarısına borçludur. [213]

Arthur Peacocke retrodüksiyonu, en iyi açıklamaya çıkarım (*Inference to the Best Explanation*) olarak isimlendirmeyi tercih eder.[214] Polkinghorne ise bu metodun hem bilimsel, hem de teolojik araştırmalarda geçerli ve faydalı bir metot olduğunu, dahası, bilim tarihinin bize, en iyi açıklamaya çıkarım yaparak, fiziki dünyanın hakikatine, giderek yaklaşan bilgiler elde edebileceğimizi gösterdiğini ifade eder.[215] Barbour ise her ne kadar açıkça ifade etmese de, kendi çalışmalarında McMullin tarafından geliştirilen retrodüksiyon metodundan, oldukça istifade etmiştir.[216]

Retrodüksiyon, araştırmacının görünüşte, birbiriyle ilgisiz görünen olgular arasında bir ilişki bulunabileceğini hissetmesi ile başlar. Bilim adamı, retrodüksiyon metodunu kullanarak, gözlenen olgulardan, gözlenemeyenlere ulaşmaya çalışır. Gözlenen fenomeni (yapılar, düzenlilikler, süreçler ve ilişkiler) açıklayabilmek için, hayal gücünü kullanarak gizli gerçeklik, neden ya da ilişkiler hakkında hipotezler kurar. Bu hipotez, fenomeni anlama konusunda bir temel oluşturabilecek ve daha sonraki araştırmalar için bir dayanak noktası olabilecek seviyeye ulaşana kadar katı bir test ve geliştirme sürecine tabi tutulur, hatta bu süreçte, ilk hipotezden vazgeçilerek, yeni bir hipotez oluşturulabilir. Bir hipotez, genellikle gizli bazı özellik ya da objelerin varlığı hakkında varsayımlarda bulunabilir. Test sürecinde varsayılan objeler, gizli kalmaya devam edebilir ya da, doğrudan erişilebilir olmayabilir. Retrodüksiyon için başarı kıstası verimliktir. Bir bilimsel teorideki çalışmamız bize, gözlemlediğimizi başarılı ve ikna edici bir biçimde açıklayabiliyorsa ve daha fazla bilgi ve kavrayış için yeni ipuçları

---

[213] William R. Stoeger, "What is "the Universe" which Cosmology Studies", Robert John Russell (Ed.), *Fifty Years in Science and Religion: Ian G. Barbour and His Legacy* içinde (127-144), Burlington, Ashgate Publishing, 2004 s.128
[214] Peacocke, Th*eology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s.17
[215] Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottm up Thinker*, s.50-51
[216] Stoeger, a.g.y, s. 128

sunuyorsa, teoride bahsedilen objelerin gerçekte var oldukları ve iddia edildiği şekilde oldukları yönünde bizi tasdike zorlayıcı bir durum oluşturur.[217]

Retrodüksiyon, eleştirel gerçekçi bir bilim teorisinin çekirdeğini oluşturur ve disiplinler arası araştırma için gerekli metodolojiyi sunar. Bilimsel bir metodolojinin sınırlarını çizerek, bilimler için uygun kanıtsal zemini, kanıtların değerlendirilip yorumlanma yollarını, hipotez oluşturmayı ve bu hipotezlerin test edilmesinin yolarını gösterir. Retrodüksiyon, bu açıdan araştırmanın hem keşif, hem de, doğrulama yönlerini bünyesinde barındırır. Bu nedenle başarılı bir bilim faaliyeti, çok aşamalı retrodüksiyon çıkarımının açıklayıcı gücüne dayanır. Başarılı bir açıklamada, doğrulamanın da önemli bir yeri vardır. Her ne kadar bariz görünür olmasa da, teori ve hipotezler tümevarım ve tümden gelimde olduğu gibi doğrulanabilirdir. Retrodüksiyondaki doğrulama süreci, mantıkçı pozitivizmdeki gibi, kurallara bağlı bir doğrulama süreci değildir. Doğruluk, daha ziyade, teorinin devam etmekte olan deney, teorileştirme, araştırma sürecinde ölçülen uzun süreli başarısı ve verimliliğinde aranır[218]

Peacocke en iyi açıklamaya çıkarım olarak adlandırdığı retrodüksiyon metodunda, neyin en iyi açıklama olduğuna karar verirken başvurulabilecek kıstasları ise şöyle açıklar:

1. Kapsamlılık: En iyi açıklama daha önce birbiri ile ilişkilendirilmemiş olgular arasında bağlar kurarak, bilinen gözlemlerle ilgili kapsamlı açıklamalar sunar. Böyle bir açıklama, dini tecrübe de dâhil olmak üzere, insan tecrübesinin farklı alanlarından elde edilen verileri uzlaştırır. 2. Verimlilik: En iyi açıklama genellikle yeni ve pekiştirici gözlemleri de netice verir. En iyi açıklama, belli amaçlar için yapılan sınırlı bir açıklama değildir. 3. Genel İkna Kuvveti ve Makullük: En iyi açıklama, eldeki mevcut verilere uyar ve güçlü bir ikna gücüne sahiptir. 4. İç tutarlılık ve Uyum: En iyi açıklama içerisinde tutarsızlık barındırmaz. 5. Basitlik ve Zarafet: En iyi açıklama gereksiz karmaşıklıklardan kaçınır.[219]

---

[217] Stoeger, a.g.y, s.130-131

[218] Ted Peters ve Nathan Hallanger (Ed.), *God's Action in Natures World: Essays in Honor of Robert John Russell*, Hampshire, Ashgate Publishing, 2006, s.35

[219] Bkz. Peacocke, *Evolution the Disguised Friend of Faith?* s. 171-172

Peacocke retrodüksiyon metodunu, kanıtlayıcı bir mantıksal çıkarım süreci olmaktan ziyade, bir gözleme açıklama getirmeyi veya ulaşılan bir sonucu destekleyen bulguların bir sunumunu ortaya koymayı hedefleyen bir çıkarım olarak değerlendirir. Bu şekildeki bir çıkarım, bilim ve metafiziğin rasyonelliği tartışmasında tümevarım ve tümdengelimde olduğu gibi, katı rasyonel bir temellendirme arayışına girmez. Bunun yerine tutarlılığı esas alan bir rasyonellik anlayışını tercih eder. Retrodüksiyon, tümdengelim ve tümevarım metotlarında olduğu gibi, ulaşılan sonuçların kesinlik taşıdığı iddiasında bulunulmaz. Bu yönüyle bilimsel açıklama ve metot konusuna bir paradigma değişimi getirir. Peacocke retrodüksiyon metodunun, eleştirel gerçekçi bir bilim modeliyle uyumlu olduğunu ve özellikle din – bilim ilişkisi konusunda disiplinler arası mesafenin kapatılmasında önemli bir işlev gördüğünü iddia eder.[220]

Eleştirel gerçekçiler, her ne kadar, retrodüksiyonu bilimsel araştırmalarda başarılı bir metot olarak görseler de, insan rasyonalitesinin, bilimsel metotların sınırlamalarıyla sınırlandırılamaz olduğu konusunda hemfikirdirler. Elde edilen her bilginin, yeni sorular ortaya atacağını. Bilgilendirilen hayal gücünün çalışmaya devam edeceğini ve retrodüksiyonun yeni kanıtsal zeminler, yorumlama ve doğrulama metotları arayışına devam edeceğini ifade ederler.

2. ELEŞTİREL GERÇEKÇİ BİR TEOLOJİ MODELİ

Eleştirel gerçekçiler, teoloji ve bilim arasındaki benzerliklerden hareketle, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini, teoloji alanına da uygulamaya çalışırlar. Bunu yaparken de, öncelikle teoloji ve bilim arasında bir karşılaştırma yaparlar. Her ikisinin de metaforik bir dil kullandığını ve gerçekliği zamanla teori veya inanç halini alacak olan modellerle açıkladıklarını, dolayısıyla da, ikisi arasında ortak anlam arayışına dayalı bir ilişkinin kurulabileceğini iddia ederler.

Polkinghorne teoloji ve bilimin konuları itibariyle birbirlerinden farklı olmakla birlikte, her ikisinin de, "dünyayı gerçekte olduğu gibi anlama teşebbüsü" olduklarını, bu nedenle de, ikisi arasında önemli bir akrabalık ilişkisinin bulunduğunu ifade eder.[221] Peacocke ise, eğer Tanrı bütün gerçekliği kapsayan gerçeklik ise, bu gerçekliğin bir

[220] Peacocke, *a.g.e,* s. 172-173
[221] Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s.43

biyolojik organizma olarak tabiatın ve toplumun bir parçası olan insanın hayatında tecrübe edilmesi gerektiğini, bu nedenle de tabiat ve toplumun bilgisinin insanın Tanrı tecrübesi açısından zaruri olduğunu ifade eder.[222]

Peacocke, bilim ve teolojiyi, birbiri ile etkileşerek, birlikte gerçekliği aydınlatan yaklaşımlar olarak görür. Teolojiyi, tabiat - insan ve tanrı ilişkisinin oluşturduğu gerçekliği ifadede, hiyerarşinin en üst seviyesini oluşturan teşebbüs olarak konumlandırır. Bu gerçekliği ifade eden kavram, model ve metaforların kendi düşünce dünyalarında kendilerine has bir tarih, etki ve hayatlarının bulunduğunu ve hiyerarşide daha alt seviyelerde bulunan, bilimsel tanımlara ait kavram, model ve metaforlara indirgenemez olduğunu ifade eder. Teoloji ve bilim arasındaki bu hiyerarşik farklılık, varlığı ve insanı açıklama konusunda da, farklı yorumları netice verebilmektedir. Teoloji, kendi bakış açısından insanı, Tanrıyı ve varlığı açıklarken, bilim, dünyayı ve insanı, değişim süreci içerisinde, kendi bakış açısından yorumlar. Peacocke teoloji ve bilim arasındaki bu farklılıkları, birbirine indirgeyerek ortadan kaldırmak yerine, kendi konumlarını koruyarak, birbirlerinin varlık hakkında söylediklerine kulak vermelerini ve gerekirse kendi yorumlarında bazı düzeltmelere gitmelerini tavsiye eder. Teoloji, bilimlerin değişen bakış açısından kendisini, ne tamamen muaf tutmalı, ne de onların esiri haline gelmelidir. Teoloji, bilimlerin anlattığı doğal dünyanın, yeni tasavvuruna kendisini esir etmeden, bilimlerin söyleyeceklerini dinlemeli ve kendisini adapte etmelidir.[223]

2.1. Teoloji Tasavvuru

Eleştirel gerçekçilerin teoloji ile kast ettikleri, insanın dini tecrübesinin entelektüel bir analizidir. Teoloji konusundaki öncelikleri, Hıristiyan geleneği ve teolojisidir. Öncelikli örnekleri ise, Tevrat ve İncil'dendir. Ancak, diğer dinlerin dini tecrübe ve kavramlarına da referanslarda bulunarak, din fenomenini, eleştirel gerçekçi teoloji perspektifinden tahlil etmeye çalışırlar. Eleştirel gerçekçilerin teoloji tasavvuru, din ve bilimi merkeze alan bir teoloji tasavvuru olduğu için, geleneksel teolojik tartışmaları yeniden ele alıp tartışmak yerine, geleneksel inanç ve doktrinlerin bilimsel

---

[222] Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s.38-39
[223] Peacocke, *a.g.e*, s. 54-55

teorilerle uzlaştırılarak, Hristiyanlığın modern bilimle uyumlu olduğunu kanıtlamayı hedefleyen bilimsel bir teoloji tasavvurudur.

20. yüzyılda bilim ve felsefe alanlarında yaşanan gelişmeler, din ve metafiziği reddeden ve bilimi bize hakikatin bilgisini verebilecek yegâne bilgi kaynağı olarak konumlandıran bilimciliği derinden sarsmıştır. Özellikle, bilgi teorisi ve bilimsel metot konusunda yaşanan gelişmeler, bilime alternatif bilme yollarına var olma ve kendi konularının tabiatına uyan yollarla araştırma yapabilme imkânı tanıyarak, alternatif bilgi kaynaklarına meşruiyet kazandırılmıştır. Eleştirel gerçekçiler 20. yüzyılda gerçekleşen bu yeniliklerden de istifade etmek suretiyle, geleneksel Hristiyan doğmalarını ve inançlarını yeniden yorumlayarak din ve bilim arasında bir diyalog kurmaya çalışırlar.

Bununla birlikte eleştirel gerçekçiler, bilimsel gerçekleri merkeze alarak, bir Tanrı ve teoloji tasavvuru oluşturmayı hedefleyen, doğal teolojiye karşı çıkar ve hususi bir dini inanç ve gelenekten hareketle, geleneğin inançlarına güncel bilimsel teorilerle bir açıklama getirmeyi ve onlarla uzlaştırmayı hedefleyen doğa teolojisini tercih ederler.

2.1.1. Doğal Teoloji ve Doğa Teolojisi

Tarihsel süreç içersinde doğal teolojinin geleneksel işlevi, Tanrının varlığı gibi, bazı temel teolojik hakikatler için rasyonel kanıtlar sunmak idi ve hiçbir mantıklı insanın, doğal teolojinin bu rasyonel kanıtlarını reddedemeyeceğine inanılmaktaydı. Tanrının tabiatına dair bilgileri ise, daha sonra vahiy tarafından bildirilen hakikatler yoluyla tamamlanmaya çalışılmakta idi. Ancak bilimin açık seçik deneysel olgulardan oluştuğu iddiasının geçerliliğini yitirerek, daha ziyade, tam olarak ispat edilemeyen, teoriye dayalı tahminlerden oluştuğunun anlaşılması neticesinde, aydınlanma düşüncesi ile akıl – vahiy ve din - bilim arasında çizilen keskin ayrım, mantıksal zeminini kaybetmiştir.[224] Bu durum, kesinlik bakımından, bilimin önermelerinin dinin önermelerine her hangi bir üstünlüğünün olmadığı inancını doğurmuştur.

Polkinghorne din ve bilimin dünya hakkındaki görüşleri arasında bir uyumluluk olması gerektiğini savunur. Bu uyumun araştırma konusu yapılması

---

[224] Polkinghorne, *One World The Interaction of Science and Theology*, s.92

durumunda ise, akla müracaat gereklidir. Ancak akıl, bilimde olduğu gibi, teolojide de, ispatı bulunmayan bazı örtük yargı eylemlerine yer vermek zorundadır. Bu nedenle doğal teoloji, evrensel kesinlik iddiasında bulunamaz ve teolojinin diğer alanlarında olduğu gibi, inancın tabiatını paylaşmak zorundadır. Dolayısıyla, doğal teoloji, iddialı, kanıtlayıcı bir üslup yerine, daha çok hayatı ve varlığı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan mütevazı bir üslup tercih etmelidir.[225]

Eleştirel gerçekçiler bilimsel teolojilerini "doğal teoloji" (*natural theology*) yerine "doğa teolojisi" (*theology of nature*) olarak tanımlamayı tercih ederler. Herhangi bir vahye ve geleneğe dayanmayan doğal teolojinin, Tanrının tabiatı konusunda çaresiz kaldığını, bize sadece değişmez bir tabiata sahip, üstün bir varlıktan bahsedebileceğini, mahiyeti ve sıfatları konusunda çaresiz kaldığını, dolayısıyla doğal teolojinin Tanrısının, kendisini bize ifade etme konusunda çok güçsüz olduğunu iddia ederler.[226] Polkinghorne, doğal teolojinin Tanrı olarak bize, sadece bir "kozmik mimardan" ya da, "büyük bir matematikçiden" bahsedebileceğini, buna karşılık teolojinin ibadet ve dua gibi hayata tatbik edilmesi gereken yönlerinin olduğuna dikkatlerimizi çeker.[227]

Doğa teolojisi vahiy ve dini tecrübeye dayanan bir dini gelenekten yola çıkar ve dini doktrinlerin günümüz bilimi ışığında yeniden yorumlanması gerektiğini savunur. Din ve bilimi, bazı konularda örtüşen görüşlere sahip olmakla birlikte, birbirinden kısmen bağımsız düşünce kaynakları olarak değerlendirir. Dini inançların güncel bilimsel bilgilerle uyum içerisinde olabilmesi için dini inanç ve metinlerde bazı yeni yorumlara ihtiyaç duyulur. Bu durumda teolog dini metinleri yorumlarken sınırlı, spekülatif, değişme ihtimali yüksek olan teoriler yerine, bilim çevrelerinde geniş kabul görmüş teorilerden istifade etmeye çalışmalıdır.[228]

Ian Barbour doğa teolojisine olan ihtiyacı şöyle ifade eder:

> Ben temelde hassas bir biçimde kullanılan süreç felsefesiyle birleştirilmiş bir doğa teolojisi ile temelde aynı fikirdeyim. Doğal teolojide bilime çok fazla dayanmak, dini olarak çok önemli olduğunu düşündüğüm tecrübe alanlarının

---

[225] Polkinghorne, *a.g.e*, s.93
[226] John Polkinghorne, *Science and Creation the Search for Understanding*, Philadelphia, Templeton Foundation Pres, 2006, s.9
[227] Polkinghorne, *a.g.e,*, s.103
[228] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s. 100-101

> ihmaline yol açabilir. Gördüğüm kadarıyla, Hıristiyan hayatın merkezinde, hayata yeniden şekil verme vardır; yeni bütünlük içerisinde kırıklıklarımızı tedavi vardır. Tanrı ile ve komşu ile yeni bir ilişkinin ifadesi vardır… Ancak kurtuluş düşüncesinin merkeziliği, bizi varlığı değersiz görmeye götürmemelidir. Çünkü ferdi ve toplumsal hayatımız diğer yaratılmış düzenle iç içedir. Dünyadan değil, dünyada ve dünya ile kurtuluşa ereriz. O halde görevimizin bir kısmı, hem dini, hem de bilimsel kaynaklardan istifade ile bir doğa teolojisi oluşturma üzerinedir.[229]

Eleştirel gerçekçiler tutarlı bir doğa teolojisinin oluşturulmasında, metafizik bir sisteme ihtiyaç duyulduğunu, ancak dinin kesinlikle hiçbir şekilde bir metafizik sistemle özdeşleştirilmemesi gerektiğini ifade ederler. Eleştirel gerçekçilerin metafizik tercihleri ise, geleneksel Hristiyan teolojisi ile uyumlu bir süreç metafiziğidir. Diğer taraftan, önceden tasarlanmış bir sistem veya senteze uydurabilmek için, dini ya da bilimsel görüşlerin çarpıtılmasının her iki alan için de tehlikeler barındırdığının farkındadırlar. Bu nedenle oluşturulacak doğa teolojisinin hem teoloji, hem de bilimi ciddiye alan, birisi uğruna diğerini feda etmeyen bir sentez olması gerektiğini savunurlar.[230]

2.1.2. Teolojik Kavramlar

Eleştirel gerçekçiler, din dili ve teolojik metinlerin yorumlanmasında, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin yeterli ve en uygun felsefe olduğunu iddia edeler. Eleştirel gerçekçi bir bilgi teorisi, teolojik kavram ve modellerin parçalı ve eksik olmakla birlikte, gerekli olduğunu, dahası "Tanrı" olarak adlandırdığımız gerçeklik hakkında konuşabilmek için, tek geçerli yol olduğunu savunur ve din dilinde metaforların, bilimsel modellerde olduğundan daha etkili olduğuna dikkatimizi çeker.[231] Örneğin, Hıristiyan geleneğinde Tanrı kavramı, "baba", "kral", "yargıç" gibi metaforlarla ifade edilir. Teolojik ve bilimsel modeller arasındaki en önemli fark, teolojik modellerin güçlü ve etkili bir ahlaki karşılığının bulunmasıdır. Teolojik modellerin inananların irade ve duygularını harekete geçirme gibi etkili bir gücü de vardır.[232]

Arthur Peacocke Tanrıya referansta bulunma (*referring*) ile onu tanımlama (*describing*) arasında bir ayrım yapmak gerektiğini ve böyle bir duruşun eleştirel

---

[229] Barbour, *a.g.e,* s. 105
[230] Barbour, *a.g.e*, s. 105, Polkinghorne, *Science and the Trinity The Christian Encounter with Reality*, Yale University Pres, New Haven, 2004 , s. 60-61
[231] Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s.19-20
[232] Peacocke, Th*eology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s.14

gerçekçi bir teoloji için zorunlu olduğunu ifade eder. Bu nokta, aynı zamanda pozitif teoloji ile negatif teolojinin buluşma noktasıdır. Negatif teolojide Tanrı hakkında söylediğimiz her ifade, eksik, yanılabilir ve değişebilirdir. Hatta Tanrı hakkında olumlu hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz iddia edilir. Pozitif teoloji ise, Tanrı hakkında olumlu hiçbir şey söylememenin, söylemekten daha yanıltıcı olduğunu savunur. Bu durumda, Tanrı hakkında konuşmanın tek yolu, metaforik bir dil vasıtasıyla konuşmaktır. Dini tecrübeyi yorumlayan teolojik modellerin, metaforları mutlak doğruluk iddia etmeden, değişim ve düzeltmeye açık bir şekilde gerçekliği tasvir edebilir. Böylece, değişime açık model ve metaforlar vasıtasıyla Tanrı hakkında gerçekçi anlamda konuşulabilir.[233]

Eleştirel gerçekçi teoloji, hem topluluk tarafından aktarılan vahyin aracılık ettiği "pozitif teoloji" yolunun, hem de tefekkür ve sükûtu esas alan "negatif teoloji" yolunun, Tanrı olarak adlandırılan gerçekliğin bilgisini, bize sağlayabileceğini kabul eder. Pozitif yolu tanımlamada kullanılan dil, Tanrıyı tasvir eder, ancak bu tasvir, değişmez, mutlak bir tasvir değildir. Ayrıca, negatif yolun, Tanrının mutlak varlığının bize ait bir dille ifade edilemeyeceği uyarısını da dikkate alır. Teolojinin görevi, mümkün olduğunca, doğru ve hakikate yakın bir tasvirde bulunmaktır. Bilimde olduğu gibi teolojide de, önermelerin doğruluğu ve inancın kabul edilebilirliği konusunda bir derecelendirmede bulunabilir ve bazı inançları daha merkezi kabul eden bir hakikat hiyerarşisi oluşturabilir.[234]

2.1.3. Teolojide Rasyonellik

Eleştirel gerçekçiler, evrensel bir epistemolojinin olamayacağına ve varlıkların kendi mizaçlarına uyan yollarla bilinebileceğine inanırlar. Bunu, hakperest bir teolojinin gerçekleştirilebilmesi için zorunlu görürler. Polkinghorne, buna dayanarak, Tanrının bilgisinin, ancak, kendi kutsal tabiatına uygun yollarla elde edilebileceğini iddia eder. Tanrı, dünyadaki varlıklar arasında, diğerlerinden soyutlanarak ele alınıp incelenebilecek, herhangi bir varlık değildir. Tanrının varlığı, dünyanın varlığının zeminidir. Tanrı her oluşun bir tarafıdır. Diğer taraftan varlığı sonsuz olan Tanrının, sonlu insanlarla doğrudan ilişkisi perdelenmiştir. Tanrının tarif edilemez varlığı ile

---

[233] Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s.45-46
[234] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s. 122; Peacocke, Th*eology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s.16

karşılaşma paradoksunu ifade için “sır” kavramının kullanılması da bu nedendendir. Polkinghorne, bu tür bir dil kullanılmasının, Onu gizleme kaygısından ziyade, teolojik gerçeklikle alâkalı olmasından kaynaklandığını ifade eder.[235] Teolojinin konusunun sonsuzlukla ilgili olması nedeniyle, “mutlak” düşüncesi, insan aklının sınırlarını aşmaktadır, bu nedenle, Tanrı’ya dair bilgimizi ifade teşebbüsü, dilin kıyas ve sembollerle genişletilmesini zorunlu kılar. Sonuçta, rasyonel bir teoloji, sembol tarafından sağlanan referansın güvenilirliğini kabul etmek zorundadır. Polkinghorne, bu noktada sembole başvurmanın ve hakikat iddiasının birbiriyle çelişmediğini, hatta bazı aşkın hakikatlerin, sadece sembollerle ifade edilebileceğini ifade eder.[236]

Polkinghorne, açıklama (*explanation*) ve kavrama (*understanding*) arasındaki ayrımın teoloji için hayati öneme sahip bir ayrım olduğunu ifade eder. Buna göre bilimde kavrama, basit tahmin gücünün ötesine geçen, derinlikli bir tecrübeyi ifade eder. Kavrama, elde edilen açıklayıcı resimden ,entelektüel bir tatmin duyma durumunu ifade eder. Kavrama, bazen mevcut açıklamalar arasında sabırlı bir eleme neticesinde gerçekleşir, bazen pek çok farklı fikir çizgisini ortak bir sonuçta buluşturmakla mümkün olur, bazen de daha önce düzensiz veya anlamsız görünen olgulara yeni bir perspektiften bakmakla mümkün olur.[237]

Polkinghorne detaylı bir açıklama olmadan da kavramanın gerçekleşebileceğine dikkatimizi çeker. Kavrayışın açıklamayı aşması meselesi, dini inanç kavramıyla yakından ilişkilidir. Bu şekildeki bir kavrayış, detaylı bir açıklamaya ihtiyaç duymadan olguyu bir bütünlük içerisinde kavrama imkânına işaret eder. Polkinghorne burada gerçekleşen şeyin “bir zihin sıçraması” olduğunu iddia eder. Ancak, bu şekildeki bir kavrayış, açıklama ihtiyacını tamamen ortadan kaldırmaz aksine, akabinde açıklama arayışını da beraberinde getirir. Bu şekildeki bir kavrayış, aynı zamanda, hadisenin mutlaka bir açıklamasının bulunduğunu ve er ya da geç ortaya çıkarılacağına dair zımni bir güveni de beraberinde taşır.[238]

---

[235] Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science,* s.116-117
[236] Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottm up Thinker*, s.39-40
[237] Polkinghorne, *a.g.e*, s.36-37
[238] Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottm up Thinker*, s.37-38

İnanç merkezli bu kavrayış teorisi, ilk olarak Michael Polanyi'nin bahsettiği örtük yetenekler (*tacit skills*) ve örtük bilgi (*tacit knowledge*) teorisine dayanır. Polanyi ifade edebileceğimizden daha fazlasını bildiğimizi ifade eder. Buna göre kavrayış, ne keyfi bir eylemdir, ne de pasif bir tecrübedir. Kavrayış, daha ziyade evrensel geçerlilik iddiasında bulunan titiz bir eylemdir. Polkinghorne, bilgi metodolojisindeki bu yaklaşım ile mantıksal bir sistem inşasının sınırlılıklarının aşılabileceğini iddia eder. Bununla birlikte, örtük karakterinden dolayı bu çeşit bir bilme, epistemolojik kuralların gözetilmesine de indirgenemez. Polkinghorne, formülleştirilmiş bir metodunun olmaması nedeniyle, bu şekildeki bir metodolojinin bizi ürkütmemesi gerektiğini, istismara açık olması nedeniyle de, dikkatle uygulanması gerektiğini önemle vurgular.[239]

Eleştirel gerçekçiler, akıllı varlıklar olarak içinde yaşadığımız, anlaşılabilir olarak tasarlanmış bu dünyayı anlamlandırabileceğimizi ifade eder. Polkinghorne dünyanın insan tarafından anlaşılabilir olmasını, dünyanın, Tanrının bir yaratığı olması ve Tanrının insanı kendi suretinde yaratmasına bağlar. Bu açıdan, bilimin imkânı, insanda mündemiç halde bulunan, Tanrı imajının bir sonucudur. Bu noktada Polkinghorn'un eleştirel gerçekçi teolojisi Tanrıya güvenmeyi ve Tanrının samimi bir araştırmacıyı yanıltmayacak bir dünya yarattığını ifade ederek, bilgimizin doğruluğunun garantisi olarak, Tanrı'yı referans noktası olarak konumlandırmaktadır.[240]

Semavi dinlerde inanç, bireysel güven, itimat ve bağlılık ifade eder. Kişinin bir arkadaşına inanması veya bir doktora güvenmesinde olduğu gibi, inancın tecrübe ile ilişkili olması, onun körü körüne olan bir bağlılık veya güven olduğu anlamına gelmez. Ian Barbour mantıksal delillerin olmadığı bir durumda inancın bazı riskleri de beraberinde getireceğini ifade eder. İnancın, güven ve bağlılık anlamında kullanılması durumunda, hususi bazı inançlar hakkında bir miktar şüpheye müsaade edilmesi gerektiğini savunur. Buna göre şüphe, her türlü dini sembolü sorgular ve bizi, Tanrıyı, bir inanç sistemi içerisinde tam olarak bilip, ifade edebileceğimiz yanılgısından korur. Hiç bir dini sistem, kitap veya dini otoritenin yanılmaz olmadığının kabulü, içeriden

---

[239] Polkinghorne, *a.g.e*, s.38-39
[240] Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s.122

yapılacak olan bir eleştiriye ihtiyaç duyar. Bu durumda izafi bilgilerin mutlaklaştırılmasının önüne geçebilmek için, her türlü tarihsel kurum veya teolojik sistemin nihailik iddiasının sorgulanması gerekir.[241]

Dini inanç, teolojide, kapsamlı ve bütüncül bir bireysel katılım gerektirir. Bireyin varlığının anlamıyla ilgili olduğu için dini sorular, mutlak öneme sahip sorulardır. Din, bireyden kayıtsız adanmışlık ve bağlılık talep eder. Objesine mesafeli yaklaşan bir tecrübe tarzı, bireyi dini açıdan hayati öneme sahip bir tecrübeden mahrum bırakabilir. Bununla birlikte, bu türden bir dini tecrübe, eleştirel bir tefekkürle birleştirilebilir. Araştırmadan ulaşılan bir bağlılık duygusu, bireyi fanatizm ve dogmatizme götürebilir. Adanmışlık duygusundan yoksun bir tefekkür ise, gerçek hayatla ilgisi olmayan, anlamsız bir spekülasyon üretebilir. Barbour bu durumda, ibadet ve eleştirel düşüncenin aynı anda birbirine paralel olarak gerçekleşemeyeceği için, en azından, ferdî katılım ve tefekkürün birbirini takip etmesi gerektiğini ifade eder. [242]

Eleştirel gerçekçiler, bir teolojinin inanılabilir olması için, öncelikle makullük kıstasını karşılaması gerektiğini ifade ederler. Bunun için de tabii dünyanın genel özelliklerinin mümkün olan en iyi açıklamasına ve insanın Tanrı tecrübesi olduğuna inandığı gerçekliğe bağlılığı gerekmektedir.[243] Vahy edildiği iddia olunan hakikatler, ya da dini otorite tarafından ilan edilen hakikatler de, bu makullük kıstasından muaf tutulamazlar. Böyle bir tetkik süreci neticesinde oluşturulmuş bir inanç sistemi, kaçınılmaz olarak bünyesinde bir hakikatler hiyerarşisi barındırır. Böyle bir inanç sistemi, açıkça bazı inançları merkezi kabul ederken, diğer bazı inançları daha az önemli ya da merkezi inançlarla çelişkili kabul edebilir veya kaynağını adanmışlık duygusuna bağlayabilir.[244]

John Polkinghorne güvenilir bir teolojide bulunması gereken özellikleri ise şöyle sıralar: 1. *Tutarlılık*: Söylemin iç tutarlılığı olmalıdır. Teolojik söylem aynı zamanda bir paradoksu da ihtiva eder. Tanrının tabiatındaki sır ve aklın, Tanrının

---

[241] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.135
[242] Barbour, *a.g.e*, s.135
[243] Polkinghorne, *One World The Interaction of Science and Theology*, s.40
[244] Peacocke, Th*eology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s.18, Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s.24

tabiatını kavramasındaki sınırlılıklar teolojiyi de sınırlar. Bu durumda insana düşen sorumluluk, tecrübe için gerekli olan bu iki farklı kutbu kucaklamaktır. Diğer taraftan, Tanrının sınırsız tabiatı ve dünyadaki tecellileri arasındaki karşıtlık ile zaman üstü bilgisi ve insanın iradesine tekabül eden eylemler arasındaki karşıtlık, insanın dini tecrübesi açısından önemli bir kaynak sunar. İnsanın sorumluluğu ve Tanrının inayeti arasındaki bu paradoksal ilişki, Tanrının sonsuz hedeflerinin gerçekleşmesinin ancak insanın bunlara mukabelede bulunması ile mümkün olacağını ima eder. Tutarlılığın mutlak anlamda gerçekleşmesi tam uyum ile gerçekleşebilir. Ancak teoloji, bir disiplin olarak var olabilmek için, bu paradoksa rıza göstermek zorundadır. 2. *Ekonomiklik*: Teoloji gereksiz yere açıklamalarını ve objelerini artırmamalıdır. Bu kıstas teolojiye politeizme karşı monoteizmi seçme tercihi sunar. 3. *Yeterlilik*: İlgilendiği bütün meseleleri tartışmada kavramsal açıdan yeterli ve zengin olmalıdır. 4. *Varoluşsal İlgi*: Teoloji ile dini tecrübenin muhtevası arasındaki bağlantıyı kurabilecek, yorumlayıcı bir plan ve proje olmalıdır. [245]

Vahiy, kendimizi ve içinde yaşadığımız toplumu tanımada bize yardımcı olur. Vahiy sadece geçmişte yaşanmış bitmiş bir kutsal önermeler sistemi değildir. O, aynı zamanda bugün Tanrıyı yeniden tecrübe etmek isteyenler için bir davettir. Bu nedenle akıl ve inançta olduğu gibi, vahiy ve tecrübe de birbirini dışlayan şeyler değildir.[246] Vahyin işlevi doğruluğu garanti edilmiş zaman üstü önermeler sunmak değil, hususi aydınlanma tecrübelerinin tarihsel kayıtlarını aktarmaktır. Tanrı her yerde faaldir, ancak aynı belli amaçlar için düzenlenmiş deney ortamlarının oluşturularak belli sonuçların gözlenmesinde olduğu gibi Tanrının tezahürleri de bazı durumlarda diğer durumlardan daha etkili bir biçimde sezilebilir.[247]

Eleştirel gerçekçiler vahye lafızcı yaklaşımlara da karşı çıkarlar ve kutsal metinlerin anlaşılmasında yorumun önemine dikkatimizi çekerler. Polkinghorne, vahyi hiç yanılmayan bir emirle bildirilen ve hiç yorumlanmadan olduğu gibi kabul edilerek uygulanan bir emir olmaktan ziyade ilahi inayetle bir karşılaşma tecrübesi olarak

---

[245] Polkinghorne, *One World The Interaction of Science and Theology*, s.44
[246] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.135
[247] Polkinghorne *One World The Interaction of Science and Theology*, s.92

tanımlar. Vahiy için, "o bir veridir, kutsal olarak dikte ettirilen bir teori değildir" der.[248] Barbour ise, "yorumlanmamış vahiy yoktur" der ve vahiy ile insanın vahye mukabelesinin çok girift bir biçimde iç içe olduğunu ifade eder. Barbour'a göre vahiy, insan tarafından kabul görene kadar eksiktir. İnsan ise her zaman yorumlayıcı bir topluluk içerisinde yaşar. Tanrının insana ihsan ettiği tecrübe, her zaman, yanılabilir insanlar tarafından yorumlanıp aktarılır. İsrailoğulları'nın tarihinde hayati öneme sahip hadiseler, hep bir peygamberin vahiy tecrübesi ışığında yorumlanmıştır. Tanrı, insanların ve toplulukların arasında tecelli eder, ancak bu tecellilerin fertler tarafından aktarımı belli bireysel ve toplumsal bakış açılarını yansıtır. [249]

2.1.4. İnanç ve Tecrübe

Teoloji için veri değeri taşıyan unsurlar, bir dini geleneğin fertlerinin dini tecrübeleri, kıssaları ve ritüelleridir. Dini tecrübe bir dini gelenek içerisinde bazı kavram ve inançlarla yorumlanıp değerlendirilir. Bu kavram ve inançlar verilerin mantıksal bir sonucu değildir. Bunlar daha ziyade model ve kıyasa dayalı bir düşünce ve tasavvur gücünün ürünüdür. Modeller, bir geleneğin kıssalarından ve dini tecrübelerinden çıkarılır ve anlatımlarda dinamik bir biçimde tekrar eden yapısal unsurları ifade ederler. Modeller sayesinde soyut kavramlar ve açıkça ifade edilen inançlardan sistematik formülleştirmelerle teolojik doktrinler oluşturulur.[250]

Dini inançların tecrübî olarak test edilmesi konusu sorunlu olmakla birlikte, inançların doğruluğunun test edilebilmesi için belli kıstaslar mevcuttur. Barbour, "yorumsuz tecrübe yoktur" der. Dini inançlar, tecrübeyi, geleneksel kıssaları ve ritüelleri etkiler. Teolojide paradigmalar, değişime ciddi bir biçimde karşı koyar. Herhangi bir paradigma değişiminde ise bütün kavramsal ve metodolojik varsayımlar değişime uğrar.[251] Barbour dünyada farklı dinler arasında görülen dini tecrübe çeşitlerini altı farklı grup halinde değerlendirir.

---

[248] Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s.13
[249] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.135
[250] Barbour, *a.g.e*, s.110
[251] Barbour, *a.g.e*, s.111

1. Numinous (sırlı, akılla izah edilemeyen) Tecrübe: Rudolf Otto'nun kutsal fikri (*Idea of the Holy)* olarak ifade ettiği kutsal olanın tecrübesine dayanır. Pek çok kültürde insanlar haşyet, sır, şaşkınlık ve kutsallık duygularından bahsederler. Böyle bir tecrübeyi yaşayanlar, kutsal olanla bir karşılaşmadan bahsederler. Bu durumla karşı karşıya kalanlar, genellikle varlıklarının tecrübe ettikleri varlığa bağlı olduğunu, ölümlülüklerini ve sınırlılıklarını fark ettiklerinden bahsederler. Tecrübe genellikle kutsal olanın bireysel modeli olarak yorumlanır. Bu tür tecrübeler genellikle monoteist dinler arasında görülmekle birlikte, Budizm ve Hinduizm'in bazı yorumlarında da görülmektedir. Bu tür dini tecrübeler, genellikle insanın ölümlülüğü ile kutsal olanın aşkınlığı arasında güçlü bir karşıtlık ortaya koyarlar.

2. Birliğin Mistik Tecrübesi: Pek çok farklı gelenekten mistik, ruhunun derinliklerinde ve tabiat dünyasında bulunan bütün varlığın birliği tecrübesinden bahsederler. Birlik tecrübesi, meditasyonla gerçekleştirilir ve mutluluk, ahenk, sükûnet ve huzurla ifade edilir. Aşırı durumlarında ise ferdiyet kaybolur ve geriye kutsal olan katılır. Bu türden olan tecrübeler ise, kutsal olanın kişisel olmayan tecrübesi modeli ile ilişkilendirilir ve genellikle doğu dinlerinde görülür. Bu tür tecrübelerde genellikle fert ve kutsal arasında ayrımdan ziyade bir birlik ve bütünlük vurgulanır.[252]

Bu iki tecrübe çeşidi dini gelenekler arasında en fazla karşılaşılan tecrübe çeşididir. Bunların dışında, 3. Ferdin hayatını dönüştüren tecrübe 4. Çile ve ölüm karşısında sabır ve metanet tecrübesi 5. Zorunluluğun ahlaki tecrübesi 6. Dünyadaki düzen ve yaratılışın güzelliği karşısında tazim hissetme gibi diğer bazı tecrübe çeşitleri de vardır.[253]

Barbour dini tecrübenin her zaman bir topluluk bağlamında gerçekleştiğini iddia eder ve toplumun dini tecrübe üzerindeki etkilerini şöyle açıklar:

> Tecrübe bazen ferdî olarak gerçekleşiyor gibi görünebilir, ancak yine de her zaman bir topluluk bağlamında gerçekleşir. Tecrübe her zaman ferdin önceki beklenti ve inançlarından etkilenir." Yeni geleneklerin kurucuları her ne kadar bazılarına karşı çıksalar da genellikle içinde yaşadıkları gelenekten miras aldıkları kültürel varsayımlarla işe koyulurlar. Kendi hususi tecrübelerinden sonra takipçileri arasında güçlü tepkiler uyandırırlar. Sonraki nesiller asında

[252] Barbour, *a.g.e*, s.111
[253] Bakınız: Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.112

> fertlerin tecrübeleri mevcut topluluk içerisinde bir tasnife ve seçime tabi tutulur. Topluluk bazı tecrübeleri onaylarken bazılarını reddedebilir ve kabul edilebilir inançlar için bir sınır çizer. Çoğu gelenek içerisinde peygamberane şahsiyetler topluluğun kabul edilmiş inançlarını ve uygulamalarını eleştirip yeniden inşa ederken din adamları genellikle topluluğun geleneklerinin muhafazasını ve devamlılığını sağlamaya çalışırlar. Topluluğun hayatında yasalaştırma ve kurumsallaştırma dönemleri olduğu gibi reform ve değişim dönemleri de vardır.[254]

Barbour'a göre teologun görevi, topluluğun hayat ve düşüncesi üzerinde sistematik bir tefekkürde bulunmaktır. Bunu yaparken de toplumun inançlarını bazı kıstaslara göre değerlendirmesi gerekir. Barbour toplumun inançlarını değerlendirmede ölçü olarak kabul ettiği teologların dikkate alması gereken temel kıstasları şöyle sıralar:

1. Veri ile Uyum: Dini inançlar toplumun önem atfettiği tecrübe alanlarının inançlı bir yorumunu sağlamalıdır. Teoloji için öncelikli veri bireysel dini tecrübe, kıssalar ve ritüellerdir. Teolojide veriler bilimde olduğundan daha fazla teoriye bağlıdır. Teolog inançların tecrübe ve ritüellerin yorumlanması üzerindeki etkisine daha fazla dikkat etmek zorundadır.

2. Tutarlılık: Kabul edilmiş diğer inançlarla tutarlılık dini geleneğin devamlılığını sağlar. Topluluğun fertler arası yargıya bağlılığı geleneği bireysellikten ve keyfilikten korur. Bununla birlikte yeniden değerlendirme ve yorumlamaya da yer vardır ve dini toplulukların fikirleri zaman içerisinde önemli değişikliklere maruz kalmıştır. Ayrıca dini inançlar arasında da yakın bir ilişki bulunmaktadır.

3. Kapsam: İnsan tecrübesinin din dışı alanlarının yorumlanmasında da dini inançlara başvurulabilir. Dini inançlar öncelikli meseleler olan dini tecrübe ve ritüellerin yanında insanın ferdî ve toplumsal hayatını da yorumlayabilir. Barbour, dini inançların bilimin bulgularıyla uyum içerisinde olması gerektiğini ifade eder. Böylece dini inançlar tutarlı bir dünya görüşünün oluşturulmasına da katkıda bulunabilirler.

4. Verimlilik: Din insan hayatının çok farklı alanlarını kapsadığı için verimliliğin farklı boyutları vardır. Ferdî boyutta dini inançların verimliliği ferdi dönüştürebilme ve kişiliği bütünleştirebilme gücüne göre değerlendirilir. Dini inançların verimliliğinin ölçülmesinde şu sorulara verilen cevaplar önemlidir. İnsan karakteri

---

[254] Barbour, *a.g.e*, s.112-113

üzerindeki etkileri neler? Merhamet ve sevgi aşılayabiliyor mu? İnsanlığın sorunlarına çözüm sunuyor mu? Bu sorulara verilecek cevaplar bir paradigmaya bağlı cevaplar olacaktır ancak aynı zamanda bir hayat tarzı olarak dinin değerlendirilmesinde bu sorulara verilecek cevaplar önemlidir.[255]

Bir dini gelenek içerisinde veri olarak, dini tecrübe ile birlikte dini hikâye ve ritüelleri de ihtiva eder. Gelenekler, soyut kavramlar ve inançlardan ziyade, genellikle kıssalar vasıtasıyla, özellikle de kıssaların ritüellerle yeniden canlandırılmasıyla aktarılır. Dini hikâyeler, dini kaynaklarda kayıt altına alınırlar ve sonraki nesiller için ibretler sunan birer kaynak haline gelirler. Bazı dini hikâyeler kozmik düzenin özelliklerini ve bizim tabiatla ilişkimizi açıklamak için dini kaynaklarda zikredilir. İnsan tecrübesini yönlendirdikleri için ve insan fiillerine örneklik sergilemeleri nedeniyle kıssalar, ferdî ve toplumsal hayatta önemlidir. Kıssalar aslında bize kendimizden bahsederler. Dini hikâyeler insana ve topluma benlik ve aidiyet duygusu kazandırır. Bu özellikleri nedeniyle de, ayin ve ibadetlerle yeniden hatırlanır ve canlandırılırlar. Yaratılışa dair kısaslar, gerçekliğin temel yapılarını ve insanın varlığını mümkün kılan kozmik düzeni tasvir eder. Diğer bazı kıssalar insana, güç ve kabiliyetlerini nasıl kullanması gerektiğini anlatır. Hayatı nasıl dönüştüreceğini, varlıkla, diğer insanlarla ve Tanrı ile ilişkilerini nasıl kurması gerektiğini anlatır.[256]

Bilimsel araştırmalarda olduğu gibi teolojide de geleneklerin çok merkezi ve hayati bir konumu vardır. Polkinghorne, "entelektüel disiplinimiz ne olursa olsun bizler bir geleneğin mirasçılarıyız, bizim neslimiz her ne kadar miras aldığı anlayışı dönüştürse de, bu dönüşüm, geçmişi reddederek değil, onu düzelterek gerçekleşir" der. Diğer taraftan, dini topluluklar içerisinde geleneği yok sayarak, yeni inançlar ve uygulamalar getirme arayışında olan, geçmişte her şeyin yanlış anlaşıldığını, günümüzde ise artık her şeyin daha iyi anlaşılmaya başlandığını iddia eden yenilikçi bir eğilim, her dönemde var olmuştur. Polkinghorne bu türden iddiaların her zaman ihtiyatla karşılanması gerektiğini ifade eder. Polkinghorne, hakikat arayışının, geçmişin eleştirel bir değerlendirmesini zaruri kılsa da, yıkıcı şüpheciliğin hakikat arayışına bir fayda sağlamadığını ifade eder. Görünüşte olana başlangıçtaki bağlılığın, riskli de olsa

[255] Bkz. Barbour, *a.g.e*, s.113
[256] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.113-114

hakikate ulaşabilmek için zorunlu olduğunu söyler. Rasyonel insan kendisini yanılttığını anlayıncaya kadar tecrübesine inanmaya devam ederken şüpheci, kendisini yanıltmadığını anlayıncaya kadar tecrübesine güvenmez. Polkinghorne yargımızda bize yardımcı olabilecek belli kuralların olmadığını, safça her şeye inanma ile şüpheciliğin tehlikesinin farkına vararak bu ikisi arasında kendimize bir orta yol çizmemizi önerir.[257]

2.2. Teolojide Metot

Eleştirel gerçekçiler bilim alanında uyguladıkları metotları teoloji için de geçerli kabul ederler. Teolojik bilgiyi vahiyle aktarılan dini inançların doğal bir sonucu olarak değil de modeller, metaforlar ve belli geleneklere mensubiyet ilişkisi neticesinde üretilen bilgiler olarak değerlendirirler. Retrodüksiyon metodunun bilimde olduğu gibi teolojide de geçerli olduğunu, dolayısıyla teolojik araştırmalarda da retrodüksiyon metodundan istifade edilebileceğini savunurlar.

2.2.1. Teolojide Modeller ve Metaforlar

Dini modeller, dini tecrübenin yorumlanmasında hayati öneme sahiptir. Modeller, kıssalarda nesir formunda anlatılan muhtevayı ve ilişkileri imgelerle tasvir ederler. Ancak modeller, kavramsal olarak inanç ve doktrinler gibi net ifadelere sahip değildir ve sistematik açıdan onlar kadar gelişmemiştir. İnanç ve doktrinler, önermelerle ifade edilirken modeller, imge ve anlatım formunda ifade edilirler. Eleştirel gerçekçiler, bilimsel modellerde olduğu gibi dini modellerin de kıyasi modeller olduğunu ifade ederler. Din dili, sık sık imgesel metafor, sembol ve mesellere başvurur ki bunların hepsi kıyas ifade eder. Dini modeller genişlemeye açıktır. Dini bir tecrübeden veya tarihi bir hadiseden hareketle üretilen bir modele, bireysel ve toplumsal hayatın farklı sahalarını yorumlamada da başvurulabilir ve bu süreçte model, bir dönüşüme de maruz kalabilir. Ayrıca dini modeller bir bütün olarak akla gelen ilk anlamında algılanırlar.[258]

Bilimsel modellerde olduğu gibi, teolojik modeller de, gerçekliği temsil etmeye aday modellerdir. Modeller yenilenerek teolojik gerçekliğin hakikatine yaklaşılmaya

---

[257] Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottm up Thinker*, s. 31
[258] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.119; Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s.41, Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s.20

çalışılır. Teolojik modeller bize, doğrudan açık olmayan bir gerçekliğin bazı özelliklerini tasvir eden birer temsildir. Modeller objeleri resmetmekten ziyade süreçleri, ilişkileri ve yapıları tasvir etmekle ilgilenirler. Dini modeller ne gerçekliğin lâfzî ifadeleridir, ne de faydalı hikâyelerdir. Modeller, gözlenemeyen gerçekliklerin imgesel olarak kurgulanarak tecrübenin yorumlanmasında istifade edilen beşerî kurgulardır. Tanrı hakkındaki modeller, lâfzî olarak değerlendirilmeleri durumunda putperestliğe yol açabilir. Bu nedenle dini kaynaklar, Tanrının resmedilmesini putperestlik olduğu gerekçesiyle yasaklar ve Tanrının görsel olarak tasvir edilemeyeceğini ifade ederler. Aynı zamanda numinous tecrübe ile ilişkilendirilen haşyet ve sır duyguları lafızcılığa karşı bir emniyet unsuru olarak görülür. Ancak eleştirel gerçekçiler enstrümentalistler gibi aşırı giderek dini modelleri, tek işlevi kendine özgü ahlaki tavır ifade eden psikolojik birer kurgudan ibaret olarak görmezler.[259]

Dini modeller yaşayan bir gelenek bağlamında, tecrübeye kaynaklık eden hadiseye referansla oluşturulan, sembolik dil ve rasyonellikle geçerliliklerini devam ettirirler. Gelenek devam ettiği sürece Tanrı tecrübesi gerçekleşmeye devam eder ve toplulukla birlikte tecrübe, anlamını korumaya devam eder.[260] Janet Soskice bir modelin ilk oluşumunun hususi bir tecrübe ya da olaya dayandığını daha sonra modelin bir topluluk ve yorumlayıcı bir gelenek tarafından devam ettirildiğini, daha sonra da, kutsal metinlerin, geçmişin tecrübelerini kayıt altına aldığını ve yeni tecrübelerin yorumlanabilmesi için, tanımlayıcı bir dil sağladığını ifade eder. Soskice topluluğun sonraki hayatında karşılaşılan benzer tecrübeleri yorumlayabilmesi durumunda, hususi bazı modellere vurgu yaptığını; farklı nesillerin tecrübeleri tarafından desteklenen modellerin, ritüellerde yer verilen edebi ifadelerle devam ettirildiğini; kullanılan tanımlayıcı kavramların, zaman içerisinde değişse de, topluluğun modellere referansının devamlılığını sağladığını ifade eder. Ancak Barbour, din dilinin topluluğun referansına bağlanması yerine, belli ölçütlere dayalı güncel değerlendirmelere dayandırılması gerektiğini savunur. Çünkü astrolojide de binlerce yıldır devam edegelen yorumlayıcı geleneğe sahip topluluklar vardır. Ayrıca teologların bir geleneği, sonraki nesillere

---

[259] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.119; Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s.42; Polkinghorne, *a.g.e*, s.23
[260] Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s.42-43

aktarma görevlerinin yanında, onu yeniden yorumlama ve inşa etme gibi görevleri de vardır.[261]

Barbour dini modellerin bilimsel modellerden farklı olarak, "kendine özgü tavır ve davranışlar ortaya çıkarma" gibi diğer bazı özelliklerinin de bulunduğuna dikkat çeker. Teorik ve pratik bazı hedeflerinin yanında din, aynı zamanda bir "hayat tarzı" sunar. Bu nedenle dini modellerin "hayat tanzimi" ve "duygusal gücü ortaya çıkarma" gibi, "değer yargılarını etkileme" gibi, hususi bazı yönleri de dikkate alınmalıdır. Pek çok dini gelenekte arzu edilen bireysel dönüşüm ve gelişim için modeller, hayati öneme sahiptir. Din dilinin, bir hayat tarzı sunma gibi, kognitif olmayan yönlerinin, kognitif inançları varsayması ve gerçekliğe dair bazı iddialarda bulunması nedeniyle Barbour, analitik felsefenin, din dilinin kognitif olmadığı yönündeki eleştirilerine de karşı çıkar.[262]

Teolojik modellerin bilimsel modellerden farkı, metaforlara yüklenen işlev konusundadır. Bilimsel modellerden farklı olarak teolojik bir modelle ilişkili metaforlar, hayati öneme sahiptir. En genel teolojik model olan Tanrı - insan - âlem ilişkisi sınırsızdır ve hiçbir biçimde yanlışlanamaz. Çünkü bu metafor, teolojinin en temel metaforudur. Burada referans, bireysel, aşkın, yaratıcı ve yaratıklarını özellikle de insanı dönüştüren bir Tanrı modelinedir. Bilimsel modellerde bu şekilde kapsamlı modeller bulunmaz. Dini modeller ve ilişkili oldukları metaforlar, soyut bilimsel teorilerden daha fazla etkiye sahiptirler. Bilimsel modeller, teorilere destek konumunda iken, dini modeller, dini hayat açısından merkezi öneme sahip kıssalarla yakın ilişkileri nedeniyle, en az inançlar kadar önemli ve merkezi bir konumdadırlar. Ritüeller, ayinler ve dini bayramlar, kıssalarla doğrudan ilişkilidirler. Kaynağını kıssalardan almalarının yanında ayin veya ibadet içerisinde, kısmen de olsa bu kıssalara referanslarda bulunurlar. Birey için drama formundaki anlatımların modellerden daha özel çağrışımları vardır. Diğer taraftan modeller, kavramlardan daha soyut olmakla birlikte, kıssalara göre kısmen daha statiktirler. Kutsal kitaplarda anlatılan kıssalar, kendi hayat hikâyemizle daha fazla ilişkilendirilebilir. Bununla birlikte kıssalardan modellere,

[261] Barbour, *a.g.e*, s.119-120
[262] Barbour, *a.g.e*, s.120, Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s.43-44

modellerden kavramlara ve inançlara geçiş, eleştirel düşüncenin teolojik görevi açısından zorunludur.[263]

Barbour atom fiziğinde ışığın dalga ve parçacık görünümleri arasındaki belirsizliği açıklamak üzere ortaya atılan tamamlayıcı modeller (*complementary models*) teorisini teoloji ve dini tecrübeye de uygular ve din konusunda da, doğrudan gözlenemeyen bir gerçeklikle karşı karşıya olduğumuzu, kavramsal sınırlılıklarımızın bulunduğunu, dolayısıyla da birbirini tamamlayıcı modeller teorisinden istifade edilebileceğini ifade eder. Daha önce, dini tecrübeyi "Nominous Tecrübe" ve "Mistik Birliğin Tecrübesi" olmak üzere iki ana gurupta incelemiştik. Bunlardan Numinous tecrübeye, peygamberin vahiy tecrübesini örnek olarak verebiliriz. Bu tecrübeye, insanın verdiği yanıt, ubudiyet, tevazu ve itaat şeklinde olmaktadır. Bu türden tecrübeler, genellikle bireysel modellerle ifade edilirler. Bireysel modellerde Tanrı, genellikle tecrübe eden kişiden bağımsız, aşkın, yüce bir varlık olarak tasavvur edilir. Buna karşılık, tecrübeyi yaşayan kişi, bu aşkın, yüce varlık karşısında kendi acziyetinin ve günahkârlığının farkına varır. Bu türden bir tecrübe, insan ve Tanrı arasında yalnızca vahiy ve bir kurtarıcı aracılığı ile kapatılabilecek bir uçurum ortaya çıkarır.[264]

İkinci tür tecrübe olan "Mistik Birliğin Tecrübesi" ise, tecrübeyi yaşayan kişide birlik bilinci, ani sevinç ve huzur ortaya çıkarır. Varlıktaki birliğin farkına varma, bireyi benmerkezcilikten özgürleştirir. İnsan düşüncesindeki, insan - Tanrı, süje - obje, zaman ve sonsuzluk gibi bütün düalizmlerin üstesinden, ancak zaman ve mekânın ötesinde, Tek olan, yüce bir varlıkla özdeşlikle gelinebilir. Mistisizm meditasyon, tefekkür ve bir iç aydınlanma arayışı ile ifade edilir. Mistik, modellerin kullanılması konusunda hassastır ve tecrübenin objesinin tanımlanamayacağını ifade eder. Bu nedenle "Negatif Teoloji" Tanrının ne olduğundan değil, sadece ne olmadığından bahsedebileceğimizi iddia eder. Bununla birlikte mistikler de, kapsamlı kıyas ve modellere başvururlar. Kutsal olanla birleşme, iki aşığın hararetli bir kavuşmasına benzetilir. Mutlak hakikatin gerçekte, bireysel ben ile bir olduğundan bahsederler. Mistik tecrübe, genellikle bireysel olmayan (*impersonal*) modellerle ifade edilir. Birey, mutlak ve kutsal zemin içerisine absorbe edilir. Süje ve obje arasındaki düalizmin üstesinden ise, her türlü bireysel

---

[263] Barbour, *a.g.e*, s.121; Peacocke, *a.g.e*, s.43
[264] Barbour, *a.g.e*, s.121

formun ötesinde, her şeyi kucaklayan bir birlik tasavvuru ile gelinir ve birey, bütün içerisinde bireyselliğini kaybeder.[265]

Dini tecrübe konusunda semavi dinlerde, genellikle bireysel modeller ön plana çıkarken, doğu dinlerinde bireysel olmayan modeller daha yaygındır. Bununla birlikte semavi dinlerde, tecrübenin her iki modeline de yer verilir. İslam, Yahudilik ve Hristiyanlıkta, etkili mistik metinlerle birlikte, bireysel, aşkın, kutsal bir varlığa ibadet de vardır. Semavi dinlerde Tanrı ile fert arasındaki uçurum, kutsal metinler ve peygamber vasıtasıyla kapatılmaya çalışılır, ancak bu ayrım, hiçbir zaman yok olmaz. Barbour, bireysel ve bireysel olmayan modelleri, birbirini "tamamlayıcı modeller" olarak kabul etmek gerektiğini iddia eder. Çünkü, bireysel modelleri kullananlar, genellikle Tanrının dilsel anlamda bir birey olmadığını, bu tür modellerin Tanrıyı ifade etmede yetersiz kaldığını, Tanrının bir birey olmaktan daha öte bir şey olduğunu ifade ederler. Diğer taraftan bireysel olmayan Tanrı modelini kullananlar ise, aşk ve inayetten bahsederler ve "bireysel olmayan Mutlak'a bireysel tezahürlerine sadakat yoluyla yaklaşılabileceğini" iddia ederler. Ancak, "bütün modeller, düşüncemizin kategorilerinin ötesinde olan hakikatin eksik ve yetersiz birer temsilleridir. Dini modeller genellikle kutsal olanın sıfatlarının değil, ilişkilerinin birer analojisini bize sunar."[266]

Barbour her bir modelin kendi düşünce ağı içerisinde işlevsel olduğunu, dolayısıyla tamamlayıcılık teorisinin farklı dinler arasında geçerli olamayacağını da özellikle belirtir. Birbirini tamamlayıcı modeller, ancak aynı paradigma geleneği içerisinde olursa geçerlidir. Bu nedenle Hinduizm'deki bir Brahman fikri ile İslam'daki veya Hristiyanlık'taki Tanrı tasavvurları birbirini tamamlayıcı modeller olarak kullanılamazlar. "Bununla birlikte, kendi inanç geleneğimiz içerisindeki modellerin zenginliğini tecrübe etmek, farklı geleneklerdeki modellere bakış açımızı da etkiler ve çoğulcu bir toplum inşasına katkıda bulunabilir."[267]

Din dili açısından metaforlar çok önemlidir. Bir metafor iki obje arasında bir benzerlik ifade etmekle birlikte, ikisi arasındaki özdeşliği de reddeder. Din dilinin

---

265 Barbour, *a.g.e*, s.121-122
266 Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.122
267 Barbour, *a.g.e*, s.123

sınırlılıklarını kabul, teolojiyi lafızcılıktan ve herhangi bir modelin putlaştırılmasından korur. Modeller gerçekte sistemleştirilmiş birer metafordurlar. Modeller kavramlardan daha az soyut olmakla birlikte metaforlardan daha fazla bir kesinliğe sahiptir. Dini modeller, kaynağını insan tecrübesinden alır ve yine insanın hayatını düzenler. Modellerin temsil ettiği anlamlar, doktrinler tarafından sistematik olarak geliştirilirler.

2.2.2. Teolojide Paradigmalar

Eleştirel gerçekçiler teolojik modellerin bilimsel modeller gibi nazarî, kısmi, açık uçlu ve paradigmaya bağlı olduğunu iddia ederler. Bir topluluk içerisinde hangi modellerin kabul edilebilir olduğuna dair kıstasları ise topluluk içerisindeki baskın paradigma geleneği belirler.[268] Barbour bir dini geleneğin aktardığı "metafizik ve metodolojik" varsayımların bütününü "paradigma" olarak tanımlar. Dini gelenekler tarihi metinler, örnek şahsiyetler ve dini topluluklar tarafından aktarılır. Bir dini geleneğe ilk defa katılanlara topluluğun varsayım ve uygulamaları topluluk tarafından öğretilir. Normal din[269] döneminde topluluk arasında kabul gören kavramsal çerçeveye göre hareket edilir. Barbour, teolojik paradigmaların özelliklerini ise şöyle sıralar:

1. Dini tecrübe paradigmaya bağlıdır. Dini tecrübe bir inananın takip ettiği yorumlayıcı çerçeve ile yakından ilişkilidir. Dini tecrübeler bilimsel veriler gibi topluluk tarafından kolaylıkla erişilebilir veriler değildir. Bununla birlikte bir dini topluluğun geleneğini sübjektiflik ve ferdî inançlardan koruyan tecrübenin ortak bazı özellikleri vardır. Dini tecrübenin kültürel rölativizmi aşan bazı özellikleri ise farklı gelenekler arasında iletişim ve diyalogu mümkün kılar.

2. Dini paradigmalar yanlışlanmaya şiddetle karşı koyar. Paradigma ile uyumsuz veriler doğrudan paradigmanın terkini getirmezler. Böyle durumlarda teorik veya gözleme dayalı olmayan (*ad-hoc*) düzeltmelere gidilir ya da uyumsuz veriler anomali olarak görülerek bir kenara bırakılır. Ancak insanlar zamanla tecrübeleri doğrultusunda, özellikle de ümit veren yeni yorumlayıcı model alternatifleriyle karşılaştıklarında en temel dini inançlarını dahi terk edebilirler.

---

[268] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,*, s.124

[269] Eleştirel gerçekçiler bilim felsefesindeki "normal bilim" kavramına karşılık teolojide "normal din" kavramını kullanırlar.

3. Teolojide paradigma seçimi konusunda herhangi bir kural mevcut değildir. Baskın bir paradigma içerisinde inançları değerlendirme konusunda bazı kıstaslar öne sürülmüştür. Bu kıstaslar paradigmalara uygulanabilir mi? Acaba bu kıstaslar da paradigmaya mı bağlıdır? Barbour, her ne kadar uygulaması bireysel yargıya bağlı ve problemli olsa da gerçekte topluluğun paradigmasını aşan bazı kıstasların bulunduğunu iddia eder.[270]

Hans Küng Hristiyanlığın tarihindeki paradigma değişimlerini başlıca beş döneme tasnif ederek inceler 1. Yunan ve Büyük İskender dönemi, 2. Agustinci Latin dönemi 3. Thomistik Ortaçağ dönemi, 4. Reform dönemi ve 5. Modern eleştirel dönem. Bu dönemlerden her birisi normal teoloji ve gelişim için bir çerçeve sunmuştur. Her dönemde Hristiyan paradigmasının kapsamı genişletilmiş ve büyük değişimlere karşı koyulmuştur. Her yeni paradigma bir kriz veya belirsizlik döneminde ortaya çıkmıştır. Örneğin, Helenistik belirsizlik döneminde gnostisizmin meydan okuması ve modern dönemde bilimlerin yükselişi ve metin eleştirisin gelişimi gibi. Her paradigma değişiminde rasyonel faktörlerin yanında paradigmanın takipçilerinin bireysel kararları da etkili olmuştur.[271]

Bir dini paradigma içerisinde topluluğun inanç ve ibadetleri formel kurallara uyularak değil, topluluk içerisinde devam ede gelen geleneksel örnekler ve uygulamalar vasıtasıyla aktarılır. Bireysel görüşler ise, topluluk içerisindeki diğer bireylerin tecrübeleriyle karşılaştırılarak test edilir. Bir dini paradigma içerisinde tarihsel ve toplumsal bağlam, bütün düşünce ve eylem tarzlarını belirler. Normal teoloji içerisinde gelenek baskın durumdadır. Teologlar hususi bir paradigmanın potansiyellerini araştırıp geliştirmekle meşguldürler. Bununla birlikte bu araştırma süreci mevcut verilerin yeniden yorumlanmasını ve yeni keşifleri de beraberinde getirir. "Kutsal metinler zamanla değişmez ,ancak onları değerlendirme yolları ve metotları değişebilir." Teolojik devrimler kapsamlı ve kökten değişimlere neden olur. Bununla birlikte bu

---

[270] Bkz. Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.128
[271] Barbour, *a.g.e*, s.129

değişimlerde dahi bir “devamlılık” söz konusudur. “Her dönemde kurucu lidere, kutsal metinlere ve başlangıç dönemine karşı yaygın bir bağlılık vardır.”[272]

Barbour Imre Lakatos’un araştırma programları metodolojisinin teoloji disiplinine de uyarlanabileceğini savunur. Buna göre çekirdeğe korunması arzulanan merkezi inançlar ve düşünceler yerleştirilir ve çevresine yerleştirilen inançlar üzerinde değişiklik yapmak suretiyle, merkeze yerleştirilen inançlar, gereksiz yere yanlışlanmaya karşı korunur. Merkez programa bağlılık programın herhangi bir endişe duymadan sistematik olarak araştırılmasına imkân tanır. Birbirine rakip programlar,böylece uzun süre rekabet edebilirler. İnancın unsurları, bir programın parçası oldukları için birbirinden bağımsız olarak doğrulanıp yanlışlanmazlar. Burada süreç, tamamen yeni fenomenleri keşfedebilme gücü ile değil de, daha önce dikkate alınmayan verilere değer verme ile ölçülür. Anomaliler ortaya çıktığında, çekirdek inançlar terk edilmeden önce yardımcı hipotezler üzerinde değişiklik yapılabilir. Barbour Lakatos’un araştırma programları metodolojisinden hareketle süreç teolojisini bir araştırma programı olarak tanımlar. Tanrıyı yaratıcı sevgi olarak programın merkezine yerleştirir. Ayrıca insan özgürlüğü ve kötülük problemine çözüm getirebilmek amacıyla Tanrının kudret sıfatını sınırlayarak yardımcı hipotez olarak çevreye yerleştirir. [273]

Polkinghorne ise Lakatos’un araştırma programları konusunda Barbour ile aynı görüşte değildir. Polkinghorne Lakatos’un araştırma programlarını iki yönden eleştirir. Birincisi, araştırma programları metodolojisi o kadar esnektir ki, pek çok duruma uyum sağlayabilir. Çekirdeğin çevresinde yer alan koruyucu kuşağa yerleştirilebilecek yardımcı hipotezler, teoriyi uzun süre gereksiz yere korumaya devam edebilir. Bu metodun teolojiye uygulanması durumunda ise, pek çok batıl inanç, uzun süre geçerliliğini koruyabilir. Ayrıca, Lakatos’un araştırma programları, gerçek bilimsel araştırma programlarına tam olarak uymamaktadır. Tarihi bilimsel teoriler, etkili yeni keşifler yaparak değil, eski olgular üzerine yeni bir ışık tutmak suretiyle ikna edici hale gelirler. Kapsamlı bilimsel teoriler yeni hususi bazı etkileri tahmin ederek değil, genel gözlemler üzerine retrodüksiyon metoduyla yapılan çıkarımlarla ikna edici hale gelirler.

[272] Barbour, *a.g.e*, s.131-132
[273] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.132-134

Polkinghorne bu nedenle Lakatos'un araştırma programları metodunun teolojiye yapabileceği katkının çok sınırlı bir katkı olacağını savunur.[274]

2.2.3. Retrodüksiyon

Eleştirel gerçekçiler bilimsel araştırmalara uyguladıkları retrodüksiyon metodunu teoloji için de geçerli bir metot olarak görürler. Arthur Peacocke Tanrı tecrübesine ait pek çok rivayetin bulunduğunu, eleştirel gerçekçi bir teolojiye dayanılarak bu hususi tecrübelerin nedeninin Tanrı olduğuna dair geçerli bir çıkarımda bulunulabileceğini savunur. Tanrıyı, nedensellik hiyerarşisinde bir varlık olarak (ilk neden bile olsa) tasvir etmekten kaçınmakla birlikte, tecrübeye eşlik eden Tanrı algısının bir anlamda bireysel bir Tanrı algısı olduğunu ifade eder. Peki, teolojik olarak bireysel bir tecrübede, tecrübe edilen Tanrı algısının gelenek tarafından Tanrı olarak tanımlanan varlık olup olmadığı retrodüksiyon metodu ile nasıl tespit edilebilir? Bilimsel model ve teorileri değerlendirmek için gerekli olan makullük, veri ile uyum, iç tutarlılık, kapsamlılık, verimlilik, ikna edicilik gibi kıstaslar teolojide nasıl uygulanabilir?[275] Peacocke teolojik araştırmalarda retrodüksiyon metodunun kullanılabilmesi için fertler arası konsensüs oluşturma potansiyeline sahip "makullük" kıstasının gerçekleştirilmesi gerektiğini savunur. Teolojinin bir topluluk içerisinde hiçbir ferdin otomatik olarak otorite kabul edilmediği, otoritenin daha ziyade retrodüksiyon ve fertler arası tasdik ile onaylandığı kendi makullük kıstasını oluşturması gerektiğini ifade eder. Bununla birlikte fertler arası konsensüsün bugün için mümkün olmadığını da kabul eder.[276]

Peacocke en iyi açıklamaya çıkarım (*inference to the best explanation*) olarak adlandırdığı retrodüksiyon metodunda neyin en iyi açıklama olduğuna karar verirken başvurulabilecek kıstasları ise şöyle açıklar:

1. Kapsamlılık: En iyi açıklama daha önce birbiri ile ilişkilendirilmemiş olgular arasında bağlar kurarak bilinen gözlemlerle ilgili kapsamlı açıklamalar sunar. Böyle bir çakılama dini tecrübe de dâhil olmak üzere insan tecrübesinin farklı alanlarından elde

---

[274] Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottm up Thinker*, s.48-49
[275] Peacocke, Th*eology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s.15
[276] Peacocke, *a.g.e*, s. 17-18

edilen verileri uzlaştırır. 2. Verimlilik: En iyi açıklama genellikle yeni ve pekiştirici gözlemleri de netice verir. En iyi açıklama belli amaçlar için yapılan sınırlı bir açıklama değildir. 3. Genel İkna Kuvveti ve Makullük: En iyi açıklama eldeki mevcut verilere uyar. 4. İç tutarlılık ve Uyum: Kendi içerisinde tutarsızlıklar barındırmaz. 5. Basitlik ve Zarafet: Gereksiz karmaşıklıklardan kaçınır.[277]

Peacocke, teolojik eleştirel gerçekçiliğin şahsın geçmiş ve mevcut dini tecrübelerini diğer fertlerin tecrübelerini de dikkate alarak değerlendireceğini ifade eder. Dolayısıyla eleştirel gerçekçi bir teoloji, bireyin tecrübesinin gerçekliğini devamlılık arz eden bir topluluğun ve yorumlayıcı bir geleneğin tecrübesi ile karşılaştırarak test eder. Diğer taraftan, bazen topluluk içerisinde gerçekleşen bireysel bir tecrübe topluluğun diğer bireyleri tarafından tekrarlanarak ritüel haline getirilmesine ve tecrübenin yüzyıllar boyunca devam etmesine de neden olabilir.[278]

2.3. Tanrı – Âlem İlişkisi

Eleştirel gerçekçiler eleştirel gerçekçi bilgi teorisi, yeni bilimsel gelişmeler ve tarihi Hristiyan geleneği ışığında Tanrı-Âlem ilişkisini yeniden yorumlayarak yeni modeller ortaya koyarlar. Bunu yaparken de, özellikle kuantum fiziği, kaos teorisi ve evrim teorisi gibi güncel bilimsel teorilerle Tanrının içkinliğine özel bir vurgu yapan süreç teolojisinden istifade ederler. “Boşlukların Tanrısı” olarak ifade edilen bilimin açıklayamadığı olay, hadise ve noktaları Tanrının fiilleri ve inayet alanı olarak açıklayan ve her geçen gün, yeni bilimsel gelişmelerle birlikte giderek hükümranlık alanı daralan Tanrı tasavvuruna karşı da mesafeli dururlar.

20. Yüzyıl bilimindeki gelişmeler nedensellik ve tahmin edilebilirlik gibi bilimin bazı temel kavramlarını temelden sarsmış ve yeniden yorumlanmasını netice vermiştir. Bilim felsefesinde karşılaşılan bu sorun, Teolojiyi ve özellikle de Tanrı - âlem ilişkisi konusunu da doğrudan ilgilendirmektedir. Artık nedensellik zincirinde mikro seviyelerde gerçekleşen ve gözlenememekle birlikte bütün sistemi etkileme gücüne sahip değişimler ve dalgalanmaların da ilave edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla

---

[277] Bkz. Peacocke, *Evolution the Disguised Friend of Faith?* s. 171-172
[278] Peacocke, Th*eology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s.15-16

nedensellik zincirindeki bu belirsizlikler, tahmin edilebilirlikteki kesinliği ortadan kaldırmaktadır.

Araştırmacının tabiatın genel özellikleri ve mahiyeti hakkındaki görüşü Tanrı - âlem ilişkisi konusundaki modellerini de etkiler. Barbour bu konudaki görüşünü şöyle ifade eder,

> "Günümüzde doğa, şans ve yasalara bağlı olarak uzun bir tarih içerisinde ortaya çıkan yeniliklerin dinamik, evrimsel bir süreci olarak görülmektedir. Doğal düzen karşılıklı dayanışma içerisinde, çok katmanlı bir ekolojidir. Bütün bu özellikler insan - Tanrı ve insan - âlem ilişkisine dair algımızı da etkileyecektir."[279]

Eleştirel gerçekçiler varlık içerisinde şans ve yasaların tabiatta, kuantum fiziğinde ve biyolojik evrim sürecinde uyum içerisinde işlediğini iddia ederler. Yüksek seviyelerdeki karmaşıklık içerisinde, çok katmanlı organik hayat ve zihin seviyelerinde karmaşık yeni faaliyet çeşitlerinin ortaya çıkışına dikkat çekerler. Her seviyedeki potansiyelliğin ifade ve keşfinde şansa önemli bir rol verirler. Buna göre, "Tanrı süreçteki boşlukları kullanarak değil de, şans ve doğa yasaları vasıtasıyla yaratır. Tanrı, bilim tarafından tasvir edilen doğal sürecin içerisinden ve bu doğal süreç vasıtasıyla yaratır."[280]

Eleştirel gerçekçiler, Tanrı - âlem ilişkisi konusunda evrimci bakış açısını fazla ciddiye alırlar ve Hıristiyan teolojisi ile evrim teorisini uzlaştırmaya çalışırlar. Doğal olarak, eleştirel gerçekçilerin savunduğu evrim, yaratıcı evrimdir. Richard Dawkins gibi evrimin yaratılış düşüncesine aykırı ve onu reddeden bir hakikat olduğu iddiasını savunan bazı bilim adamlarıyla da sık sık polemiğe girmekten çekinmezler. Ancak evrimci bir varlık ve doğa algısının Hristiyan teolojisinin ihtiyaçlarına ne kadar cevap verebilir? Bu noktada eleştirel gerçekçilerin ürettikleri sentezler, ne bilim çevrelerini ne de dini çevreleri pek tatmin edebilecek gibi görünmemektedir.

---

[279] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s. 101
[280] Barbour, *a.g.e*, s.101

2.3.1. *Klasik Teolojide Tanrı - Âlem İlişkisi*

Klasik teolojide Tanrı - Âlem ilişkisinde Tanrıyı bir krala benzeten "Monarşik Model" ve bütün nedenleri yaratan varlık olarak gören "Birincil Neden Modeli" olmak üzere iki temel model üzerinde dururlar. Eleştirel gerçekçiler bilimsel gerçeklerle çatıştığı ve insan iradesini yok saydığı için klasik teolojideki Tanrı - âlem ilişkisi modellerini reddederler.

2.3.1.1. *Monarşik Model*

Barbour ortaçağlarda İncil ve Tevrat'taki Tanrı düşüncesinin, Aristocu Tanrı tasavvurlarının da etkisiyle – özellikle de Thomas Aquinas tarafından, Tanrıyı her şeye gücü yeten (*omnipotent*) ve her şeyi bilen (*omniscient*) bir hükümdar olarak resmeden monarşik modelin üretildiğini ve daha sonra, Neo-Thomism tarafından da savunulan bu modelin, teolojik doktrinler arasında yaygınlaştığını ifade eder. Tanrı -âlem ilişkisi konusunda en yaygın ve baskın model, Tanrıyı mutlakıyetçi bir hükümdara benzeten bu modeldir.[281]

Barbour, Tanrının zamanın dışında olması, değişmemesi, varlığı etkilemesi, ama kendisinin hiçbir şeyden etkilenmemesi gibi düşüncelerin Hristiyan teolojisinde özellikle, antik Yunan düşüncesinin etkisiyle ortaya çıktığını iddia eder. Platon, zaman üstü hakikatler veya evrensel formların dünyası olarak tasvir ettiği değişmeyen bir varlık boyutundan bahsetmiştir. Aristo ise hiç hareket etmeyen bir ilk muharrikten ve hiç değişmeyen bir mutlak varlıktan bahsetmektedir. Diğer taraftan Thomas Aquinas ise, dünyadan etkilenmeyen aşkın bir Tanrıdan bahseder. Aquinas'ın Tanrısı kendi kendine yeten, dünyadan bağımsız, varlığın değişmesiyle bilgisi değişmeyen, severken dahi duygulardan arınmış bir şekilde seven bir Tanrıdır. Barbour bu tür Tanrı tasavvurlarının kitab-ı mukaddesin dinamik Tanrı tasavvuru ile çatıştığını iddia eder. Kitabı mukaddesin Tanrısının, İsrail oğullarının hayatlarında, hayatla iç içe olduğunu ve değişen durumlara göre tutkulu bir biçimde tepkiler verdiğini, Tanrının kontrolünün saf güçle değil, aynı zamanda sevginin gücüyle de gerçekleştiğini iddia eder. Barbour klasik Hristiyan teizminin aşkınlıkla birlikte aynı zamanda içkinliğe de vurgu yaptığına

---

[281] Barbour, *a.g.e*, s. 306

dikkatimizi çeker. Hristiyan teolojisine göre Tanrının İsa'nın şahsına hulul ederek (*encarnation*) dünyaya gelmesi, eleştirel gerçekçilere Tanrının aynı zamanda tabiat ve varlıkta içkin olarak bulunması konusunda ilham kaynağı olmuştur.[282]

Barbour'a göre Monarşik model, Büyük Patlama (*Big Bang*) ve yeryüzünde gerçekleşen hayat ve insan mucizesi gibi bazı bilimsel açıklamalarla uyum içerisinde olmakla birlikte altı önemli sorun eleştirel gerçekçilerin bu modeli reddetmelerine neden olmuştur.

1. Her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen ve takdir eden bir Tanrı tasavvuru insanın özgür idaresi ile seçim yapması düşüncesi ile bağdaşmaz. 2. Her şeye gücü yeten bir Tanrının varlığına rağmen kötülüğün varlığı bir tenakuz teşkil etmektedir. 3. Monarşik Tanrı tasavvuru erkek egemen bir kültürü ima etmektedir. 4. Kilisenin hiyerarşik otorite anlayışı dini hoşgörüsüzlüğü körüklemektedir. 5. Monarşik model statik ve hiyerarşik bir gerçeklik tasavvurunu varsayar ve kitabı mukaddesteki Tanrının devam eden yaratması düşüncesi görmezden gelinir. 6. Modern bilimlerin gelişimi ile tabiattaki doğaüstü müdahale fikri giderek güvenirliğini yitirmiştir.[283]

2.3.1.2. Birincil Neden Olarak Tanrı

Etienne Gilson gibi bazı Neo-Thomist teologlar, doğal teoloji çalışmalarının bir neticesi olarak ortaya çıkan ve Tanrıyı saatini yaptıktan sonra bir kenara çekilen bir saatçi gibi konumlandıran, deist Tanrı tasavvurunun, Hristiyan Tanrı tasavvuruna uymadığını düşünmüşler ve bilimin kurallı dünyası ile Tanrının sınırsız gücü arasında ortaya çıkan uyumsuzluğu, Thomist gelenekte birincil (*primary*) ve ikincil (*secondary*) nedenler arasında varsayılan ayrımdan istifade ederek ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Bu ayrımla birlikte Tanrının yaratma fiilinin devamı sağlanmaktadır. Birincil neden olan Tanrı, bilimin yasa ve kurallarını keşfettiği ikincil nedenler vasıtasıyla yaratmaya devam etmektedir. Barbour Neo-Thomistlerin Tanrı ve âlem arasında kurdukları bu yeni ilişkiyi şöyle aktarır:

---

282 Barbour, *a.g.e*, s. 306-307
283 Barbour, *a.g.e*, s. 308-309

> Tanrının âlemle birincil ilişkisi, onu muhafaza etmesidir. Eğer Tanrı dünyayı muhafaza etmeyi bırakırsa dünya yok olacaktır. Bununla birlikte, bütün varlık, varlığını ve fonksiyonunu devam ettirebilmek için, ilahi gücün akışına ihtiyaç duyar. Güçler aktif hale getirilmedikleri sürece sadece birer potansiyel olarak vardırlar. Her potansiyel, ancak Tanrı tarafından harekete geçirilmekle faal hale gelir. Tanrı, yaratılmış vasıtalar yoluyla faaliyetini devam ettirir. Tanrı, dünyadaki her oluşu düzenleyip yöneterek bütün detayları görür ve takdir eder. İşte Tanrının bu önceden bilmesi, her şeyin sebebi olarak yorumlanır. Tanrının ikincil nedenler vasıtasıyla yarattığını savunanlar, birisi diğerinin destekleyicisi ise, iki nedenin aynı anda faal olabileceğini iddia ederler. Ayrıca Tanrının bazen mucizelerde olduğu gibi bazı sonuçları doğrudan doğruya yaratabileceğini de ifade ederler.[284]

Barbour Neo-Thomistlerin çifte nedensellik iddiasını, hala sorunlu olan nedensellik kavramını kullanması nedeniyle eleştirir. Barbour, oduncunun elindeki baltanın sallanması fiiline neden olabileceğini, ancak birincil nedenlerin aynı şekilde ikincil nedenlere neden olamayacağını iddia eder. Bu tür yorumların, bireye sınırlı bir özgürlük alanı açmakla birlikte, klasik "her şeye gücü yeten", "her şeyi bilen" ve "varlığı sonsuz" olan determinist Tanrı tasavvurunun ötesine geçemediğini iddia eder ve bu şekildeki bir determinizmle dünyadaki kötülük sorununun açıklanamayacağını ifade eder. [285]

Polkinghorne ise bu modeli, Tanrı'yı rekabet halindeki yaratıcı nedenler arasında görünmez bir neden durumuna düşürdüğü gerekçesiyle, kabul edilemez derecede indirgemeci bulur. Bu şekildeki bir Tanrı tasavvurunun, kâinatın doğal sürecine Tanrının sık sık müdahale ettiği şeklinde algılanabileceğini ifade eder. Buna karşılık, Polkinghorne'un önerisi, Tanrının sürekli aktif bilgi girdisinde bulunduğu Tanrı - Âlem ilişkisi modelidir.[286]

2.3.2. Eleştirel Gerçekçilerin Savunduğu Alternatifler Modeller

20. Yüzyıl bilimi, dünyanın Newton'un iddia ettiği gibi tam olarak determine edilmediğini, dünyadaki bazı süreçlerin açık uçlu süreçler olduğunu göstermiştir. Dünya, artık Newton'un çizdiği, determine edilmiş, iyi tasarlanmış bir mekanizma temsilinden çok daha farklı görünmektedir. Eleştirel gerçekçiler, klasik teolojideki

---

[284] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues*, s.309-310
[285] Barbour, *a.g.e*, s.312
[286] Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s.72

determinist Tanrı - âlem ilişkisini, yeni bilimsel gelişmelerle de uyumlu olacak biçimde yeniden yorumlarlar.

Eleştirel gerçekçiler, Tanrı - âlem ilişkisinde, ilişkinin mahiyeti konusunda farklılaşmakla birlikte temelde panenteisttirler. Tanrının âleme aşkınlığı düşüncesini korumakla birlikte, daha ziyade, Onun, varlığa içkinliğine vurgu yaparlar. Bu açıdan varlığı yoktan var etmesinden (*creatio exnihilo*) daha çok, dünyada hayatı devam ettirmesi ve yaratmaya devam etmesi (*creatio continua*) ile ilgilenirler.[287] Evrim süreci, onlara göre, Tanrının varlığı yaratıp bir kenara çekilmediği ve yaratmaya devam ettiğinin en önemli kanıtıdır. Buna göre Tanrı, dünyanın bütün süreçlerinde vardır. Kâinatta, Tanrının etkin olmadığı hiçbir yer ve hiçbir şey yoktur ve her şey Tanrı'dadır. Tanrının varlığı, bütün evreni kapsar, ancak onunla sınırlı değildir, Tanrının varlığının kâinat ve varlığı aşan yönleri de vardır. O, aynı zamanda varlığa aşkındır (*transcendent*). Tanrı, kendi içinde, kendisinden farklı bir dünya yaratmıştır ve yaratmaya devam etmektedir. Tanrının yaratma fiili devam ettiği için, bu dünya, önceden tamamıyla determine edilmiş bir dünya değildir, belli oranda açık uçlu bir dünyadır.[288]

Barbour klasik teolojideki Tanrı - âlem ilişkisi modellerine alternatif olarak, eleştirel gerçekçiler tarafından savunulan bazı modelleri şöyle sıralar: 1. Tanrı atom altı dünyadaki belirsizlikleri belirleyerek varlığa yön verendir. 2. Tanrı kozmik sistemleri bilgi girdisi sağlayarak yönetir. 3. Tanrı insanda özgür iradeyi tabiatta da özgür süreci hâkim kılmak için kendisini sınırlamıştır. 4. Dünya, Tanrı'nın bedeni olarak görülür.

Tanrı - âlem ilişkisi konusunda aralarında farklıklar bulunmakla birlikte eleştirel gerçekçiler, Tanrının doğa yasalarını çiğneyerek dünyaya müdahale etmediği ve boşlukların Tanrısı olmadığı konusunda hemfikirdirler. Eleştirel gerçekçiler yeni bir doğal teoloji ortaya koymaya çalışmazlar, daha ziyade doğa teolojisi olarak nitelendirdikleri, yaşayan, yorumlayıcı bir dini gelenek yoluyla, Tanrının varlığının temellendirildiği teolojiler çerçevesinde, yeni bilimsel keşiflerden de istifade etmek

---

[287] Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottm up Thinker*, 75; Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s. 63
[288] Peacocke, *a.g.e*, s. 64-65

suretiyle Tanrı - âlem ilişkisinin nasıl açıklanabileceği konusunda alternatif modeller ortaya koymaya çalışırlar.[289] Şimdi bu modelleri biraz daha detaylı olarak inceleyelim.

2.3.2.1. Belirsizliklerin Belirleyicisi Olarak Tanrı

John Polkinghorne kuantum teorisi ile atom altı dünyada karşılaşılan belirsizlikleri, tabiatın nesnel bir gerçekliği olarak yorumlar. Buna göre tabiatta mevcut pek çok ihtimal vardır ve bu ihtimallerden hangisinin gerçekleşeceğini Tanrı belirler. Bize şans olarak görülen bir durum, gerçekte Tanrının fiillerinin başlama noktası olabilir. Bir kuantum durumundaki alternatif potansiyellerin her birisi, eşit enerjiye sahip olması nedeniyle, bu seçim için her hangi bir enerjiye de ihtiyaç duyulmaz. Tanrının elektronlar arasına fiziki bir güçle müdahalede bulunması da gerekmez, sadece mevcut alternatiflerden birisini seçmesi yeterli olur.[290]

Polkinghorne bu modeli desteklemek için, kaos teorisini örnek olarak gösterir. Kaos teorisine göre, bazı durumlarda mikro planda gerçekleşen çok küçük değişimler, makro sistemlerde çok büyük dalgalanma ve değişimlere sebep olmaktadır.[291] Polkinghorne benzeri etkilerin evrim sürecinde ortaya çıkan mutasyonlarda da gerçekleştiğini ve bu etkilerin Tanrının mikro plandaki hassas etkisi neticesinde ortaya çıktığını iddia eder. Buna göre, bilimsel araştırmaların bulguları, her ne kadar sadece yasaları ve şansı gösterebilse de, şüphesiz her şey, Tanrının bilgisi dâhilinde, doğa yasarıyla ilahi fillerin etkileşimi neticesinde gerçekleşmektedir. Ancak Tanrının bu süreçteki etkisi, bilimsel olarak tespit edilemediği için, ne ispat edilebilir ne de reddedilebilir.[292]

Polkinghorn'un savunduğu kaos, determinist bir kaostur; bizzat Tanrı tarafından determine edilen bir kaostur. Barbour, Tanrının bütün belirsizlikleri kontrol ettiği varsayılırsa geleneksel kader anlayışının muhafaza edilebileceğini ve bunun tabii bir sonucu olarak da, fiziki determinizme karşılık, teolojik determinizm olarak adlandırılan, yeni bir sorunun ortaya çıkacağına dikkat çeker. Barbour ayrıca bu

---

289 Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.312

290 John Polkinghorne, *Science and Providence God's Interaction With the World*, London, Templeton Foundation Press, 2005, s. 33-34; Barbour, *a.g.e*, s.312

291 Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s. 51; Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s. 36

292 Polkinghorne, *Science and Providence God's Interaction With the World*, s.39

modelin kötülük sorunu ve insan özgürlüğü gibi klasik teolojinin sorunlarına çözüm getiremeyeceğini iddia eder.[293]

Bu modele yöneltilen en ciddi eleştiri ise, modelin dipten yukarı bir nedenselliği savunuyor olması ve dolayısıyla da, her şeyin davranışının, en küçük parçası tarafından belirlendiği iddiasına dayanan, "indirgemecilik" ithamına maruz kalmasıdır. O nedenle, bu modeli savunan teologlar, aynı zamanda yukarıdan aşağıya nedenselliği savunan modelleri de desteklemek suretiyle, indirgemecilik eleştirisine karşı koymaya çalışırlar.[294] Peacocke ise atom altı belirsizliklerin, Tanrı tarafından belirlendiği ve Tanrının yaratmasının bu yolla gerçekleştiği iddiasını henüz bu yönde geliştirilmiş bir bilimsel teori bulunmadığı gerekçesiyle temkinle karşılar.[295]

2.3.2.2. Tanrının Bilgi Girdisi Yoluyla Doğal Süreçleri Yönlendirmesi

Eleştirel gerçekçiler panenteist bir dünya tasavvuruna sahip oldukları için, dünyayı, Tanrının bir parçası olarak görürler. Buna göre, Tanrının dünyaya aşkın olan yönleri olmakla birlikte, dünyaya içkin yönleri de vardır. Dünya Tanrıdadır. Dolayısıyla, Tanrının kendi varlığının bir parçası olan dünyaya katılımı ve onu etkilemesi, kendi tabiatı ve mahiyeti açısından çok olağan bir durumdur. Eleştirel gerçekçiler, bu etkilemenin Tanrının dünyada koyduğu yasaları çiğnemeden, sebepler planında, özelliklede atom altı dünyada, herhangi bir enerji transferi olmadan, bir bilgi akışı ile gerçekleştiğini ve Tanrının, kozmik sistemlere bilgi girdisi yaparak, yaratılışın yönünü belirlediğini iddia ederler.[296]

Polkinghorne, saf ruh olduğu için Tanrının, varlığı ancak, tabii süreçlere bilgi girdisi yaparak etkileyebileceğini iddia eder. Bu durumda Tanrının varlık sürecine etkisi, saf bilgi girdisinden ibarettir. Tanrının, bilgi girdisi yoluyla varlığı yaratması ve yönetmesi fikri, en önemli dayanağını yine kaos teorisinde bulur. Kaos teorisinde çok küçük enerji girdileri, sistemde çok büyük değişimlere neden olabilmektedir. Diğer taraftan, Tanrının fiilleri, parçanın bütünle olan ilişkisindeki gibi, herhangi bir harici

---

[293] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.313
[294] Barbour, *a.g.e*, s. 188, 313; Polkinghorne, *Exploring Reality: Intertwining of Science and Religion*, s. 93
[295] Peacocke, *Paths From Science Towards God the end of All Our Exploring,* s.103
[296] Peacocke, *a.g.e*, s. 110-111

enerji gerektirmeyen bilgi girdisi sağlamadan ibarettir. Eleştirel gerçekçilere göre Tanrının kaotik sistemlerdeki bu seçimleri, yeni yapılar ve düzenler ortaya çıkarma gücüne haizdir.[297]

Polkinghorne bilgi ve madde arasındaki ilişkinin, bilimsel olarak henüz açıklanamadığını ancak, Einstein'ın rölativite teorisinde açıklanan, madde ve enerji arasındaki ilişkiye, zaman içerisinde bir üçüncü unsur olarak bilginin de ilave edilerek madde - enerji ve bilgi arasındaki etkileşimin açıklanmasıyla, Tanrı - âlem ilişkisinin açıklanabilmesi yolunda önemli bir adımın atılmış olacağını ifade eder.[298]

Barbour, Hristiyan teolojisinde "Logos" olarak ifade edilen "söz" (Tanrının sözü) kavramının bilgi ile bezerlikler taşıdığını, diğer taraftan Yahudi geleneğinde Logos'un "yaratıcı güç" anlamına geldiğini ifade eder ve "Söz" kavramını Tanrı ile dünya arasındaki bir bilgi iletişimi olarak yorumlar. "Logos" kavramı, genetik bilgi ve insan dili konusunda olduğu gibi geniş bir bağlamda yorumlanması gereken bir kavramdır. Tanrı'nın insanlara "sözü", onların karşılık ve cevabını gerektirdiği için, onların özgürlüğünü korur. Diğer taraftan, "kutsal söz", devam eden bireysel bir ilişkiden koparılamayacağı için, bireysel olmayan bir mesajın basitçe aktarımı değildir. Tanrının amaçlarından bir tanesi de, basit bilgi işleyen akıllı varlıklar yaratma yerine, sevgi ve sorumluluk duygusu taşıyan bireyler yaratmaktır. Barbour bu nedenle bilgi konusunda genetik kodlar veya bilgisayar programları yerine, doğrudan doğruya insan hayatına bakmamız gerektiğini ifade eder.[299]

Arthur Peacocke "Logos" kavramının, geleneksel Hristiyan teolojisi içerisinde, Tanrının kendisini dünyada ifade etmesi ve dünyayı yapılandırması olarak anlaşıldığını ve bu görüşün kendisini Tanrının dünyadaki yaratmasının bilgi akışı yoluyla gerçekleştiği konusunda cesaretlendirdiğini ifade ederek Tanrı - âlem ilişkisi konusunda bu modele desteğini açıklar.[300]

---

[297] Polkinghorne, *Science and Providence God's Interaction With the World*, s. 39-40; Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s.62-63; Peacocke, Th*eology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s. 153-154
[298] Polkinghorne, *Faith, Science & Understanding*, s.96-97
[299]Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s. 315
[300] Peacocke, *Paths From Science Towards God the end of All Our Exploring,* s. 111

2.3.2.3. Süreç Tanrı - Âlem İlişkisi

Süreç teolojisi varlığı canlı bir organizma olarak görür. Tabiat, her zaman değişen ve gelişen, dinamik bir oluş sürecidir ve ciddi bir biçimde zamanla kayıtlıdır. Evren henüz tamamlanmamış, oluşmakta olan bir kozmostur. Dünya birbiriyle etkileşerek, olguları meydana getiren varlıklardan oluşan, canlı bir yapıdır ve böyle bir yapı içerisinde, bütün varlıklar birbiriyle ilişkilidir. Monarşik modelde olduğu gibi tek merkezli bir yaratma yerine, çok merkezli ve süreç içerisinde bir yaratma modeli benimsenmiştir.

Süreç düşüncesi, Tanrının aşkınlığını reddetmemekle birlikte, daha ziyade dünyaya olan içkinliğine vurgu yapar. Bu yapı içerisinde Tanrı, diğer varlıklardan üstün olmakla birlikte, tam olarak her şeyi hükmü altında bulundurmamaktadır. Tanrı, diğer varlıklar için temel yapıları ve yenilikler için imkânları yaratandır. Bu yapı içerisinde Tanrı, yaratıcı bir katılımcı ve "kozmik topluluğun önderi" olarak konumlandırılır. Bununla birlikte, Tanrının gücü ve etkisi sadece ikna ve yönlendirme ile sınırlı kalmaktadır.[301] Barbour bu modelde Tanrı'yı öğrencilerinin kendileri için iyi olanı öğrenmelerini ve uyum içerisinde yaşamalarını arzu eden, bilge bir öğretmene benzetir. Bu durumda, Tanrının rolü, yeni fırsatlar ve daha iyi bir hayat için varlığa ilham veren ve onları yönlendiren yaratıcı bir katılımcı olmadır.[302]

Süreç teolojisini savunanlar, atom altı seviyedeki belirsizlikten hareketle, Tanrının yaratmasında, yasalarla birlikte şansında etkili olduğunu iddia ederler. Sadece en alt seviyede değil, bütün seviyelerde açık uçlulukla birlikte düzenin de bulunduğunu savunurlar. Hatta Tanrının olayları hiçbir seviyede tek başına belirlemediğini, daha ziyade öngörülemeyen hadiselere yanıt verdiğini ve her zaman varlıkla etkileşim halinde yarattığını iddia ederler. Süreç düşüncesi, gerçekleşip gerçekleşmeyeceği belli olmayan alternatif ihtimalleri ve potansiyelleri de kabul eder. Buna göre bir hadisenin sonucuna etki eden pek çok farklı neden olabilir, ama bunlardan hiç birisi tek başına sonucu mutlak olarak belirleyemez.[303]

---

[301] Peacocke, *Paths From Science Towards God the end of All Our Exploring,* s.141
[302] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s. 322
[303] Barbour, *a.g.e*, s. 324-325

Süreç düşünürleri varlığa özgürlük sunma adına Tanrının kendini sınırladığını savunurlar. Dünyanın, Tanrının bedeni olması düşüncesi de, bazı süreç düşünürleri tarafından savunulan görüşlerdendir. Zihin ve beden arasında kurulan ilişki burada Tanrı ve varlık arasında kurulmaya çalışılır. Charles Hartshorne bir kişinin bazı bedensel değişimler geçirmesine rağmen karakterinin değişmediğini, dolayısıyla Tanrının özünün, dünyanın tikellerinden tamamen farklı olacağını savunur. Bizim, bedenimizin sadece bazı yönlerini bilebildiğimizi, Tanrının ise bizden farklı olarak, dünyayı her açıdan bilebileceğini savunur. Barbour buradaki kozmik organizma temsilinin, Tanrının aşkınlığını temsilde yetersiz kaldığını, dolayısıyla ne Tanrıya, ne de insana, yeterli özgürlüğü sağlayamadığını ifade eder.[304]

Polkinghorne "yaratıcının varlıkla hâlihazırdaki ilişkisini ifadede yetersiz kaldığı" gerekçesiyle, panenteizmi reddeder. Bunla birlikte, panenteizmin, daha ziyade eskatolojik bir gerçeklik olarak görür. Varlığın mutlak kaderini, Tanrının, Hz. İsa'nın yeniden dirilişine bağladığını, onun bir çekirdek gibi dirilişiyle birlikte, Tanrının yeniden yaratma sürecinin başladığını ve onunla, eskiden yaratılanları dönüştürerek hidayete erdireceğini ve onun zatında, bütün varlıkla birlik olacağını iddia eder.[305] Polkinghorne süreç Tanrısının sadece ikna yoluyla çalıştığını: her hadisede ilahi katılımın bulunduğunu, ama sonunda her hadisenin kendi kendisini neticelendirdiğini, bunun da, Tanrının yaratılış sürecinde kenarda bir yerlerde konumlandırılmasına ve rolünün değersizleştirilmesine neden olduğunu savunur. Dolayısıyla, böyle bir Tanrı tasavvuru, varlığa gerekli değeri veren ve yaratılmışların tek umudu olan bir Tanrı tasavvuru olmaktan çok uzaktır.[306]

Barbour süreç teolojisindeki Tanrı tasavvuruna yöneltilen, "süreç Tanrısı o kadar zayıftır ki, insanda kulluktan ziyade acıma duygusunu uyandırır" eleştirisini ise şöyle yanıtlar:

> Bütün varlıklar, varlıklarını Tanrı'dan alırlar. Sadece Tanrı, varlığı sonsuz olan, her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir. Süreç Tanrısı güçlüdür, ancak bu güç her şeyi tek başına kontrol eden bir güç olmaktan ziyade, sevgi ve hikmet kaynaklı bir güçtür. Bu güç, yaratılmışların gücünü engelleyici bir güç değil,

---

[304] Barbour, *a.g.e*, s. 322
[305] Polkinghorne, *Faith, Science & Understanding*, s.90-91
[306] Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s. 56

> onlara güç kazandıran bir güçtür. Saf güç, haşyet ve korku uyandırırken, sevgi ve iyiliğin gücü, tabii olarak ibadet, bağlılık ve Tanrının yaptıklarına şükrü gerektiren bir güçtür.[307]

Süreç düşüncesinde Tanrının yaratması, uzun vadeli bir süreç gerektiren ve her zaman mevcut olan üzerine inşa ile gerçekleşen bir yaratmadır. Evrim süreci, her şeyi kontrol ederek hareket eden bir Tanrıdan ziyade, yaratıklarla karşılıklı etkileşim içerisinde bir yaratmaya işaret eder. O halde, insan hayatında, Tanrının etkisine açık pek çok imkânlar mevcuttur. Tanrının etkisi ise, en açık şekilde tabiatta değil, dini tecrübe ve tarihi vahiy içerisinde gözlenmektedir. Bu nedenle Barbour'a göre iyi bir teoloji, doğa üzerine değil de, dini tecrübe ve tarihi vahiy üzerine yoğunlaşmalıdır.[308]

Barbour süreç modelinin zayıflıklarının diğer modellerden daha az olduğunu, bununla birlikte, savunduğu eleştirel gerçekçi bilgi teorisi açısından, bütün modellerin eksik ve sınırlı kabul edilmesi nedeniyle, süreç teolojisinin de Tanrı - âlem ilişkisine dair bir model olarak savunulmasının son derece meşru bir tavır olacağını ifade eder. Eleştirel gerçekçilere göre hiçbir model, hakikati tam olarak tasvir edemez. Dünyanın çok farklı yönleri vardır. Bazı modeller, dünyanın bazı yönlerini diğer modellerden daha iyi tasvir edebilir. Tanrının insanlarla olan ilişkisi, diğer varlıklarla olan ilişkisinden farklıdır. Bu farklılıkları bize hatırlatabilecek farklı modellere ihtiyacımız vardır. Barbour, tutarlılık arayışımızın bizi, bu farklılıkları göz ardı etmeye itmemesi gerektiğini ifade eder. Modellerimizin çeşitliliğinin bizi putperestliğe düşme tehlikesinden de koruyacağını savunur. Dolayısıyla farklı modeller, bize Tanrının varlıkla olan ilişkisini, farklı açılardan değerlendirme imkânı tanıyarak, Tanrı - âlem ilişkisinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunabilir.[309]

2.4. Kötülük Problemi

Eleştirel gerçekçiler yeryüzünde hâkim olan kötülüğü, daha iyi olanın ortaya çıkabilmesi için, gerekli bir durum olarak görürler. Kötülüğü Tanrının insana ve varlığa bahşettiği özgürlük imkânının tabii bir neticesi olarak değerlendirirler. Buna göre Tanrı, insana ve varlığa iradesini kullanarak, kendisini yönetme ve kendisi olma imkânı

---

[307] Barbour, *a.g.e*, s.326
[308] Barbour, *a.g.e*, s. 327
[309] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s. 332

tanımıştır. İnsan, Tanrı'nın hedeflerini kabul veya reddetme konusunda özgür bırakılmıştır. Böyle bir özgürlük, insanın özgür yanıtı için bir zorunluluktur. Dolayısıyla gerçekleşen her şey, Tanrının iradesinin bir sonucu değildir.

Barbour Tanrının varlığının yeryüzünde kötülüğü ortadan kaldırmayacağını şöyle ifade eder:

> Tanrının hükümranlığı (*providence*) demek, her şeyin en güzel şekilde sonuçlanacağı anlamına gelmez. Kitab-ı Mukaddes'te de kötülükten korunmaya dair bir garanti verilmez. Tanrı özgür ve düzenin hâkim olduğu bir dünya yaratmakla kendini sınırlamıştır. Ancak bu durum, harici bir gücün sınırlamasıyla değil, Tanrının belli bir amaca matuf, kendi kendini sınırlamasıyla gerçekleşmiştir.[310]

Eleştirel gerçekçiler Tanrının insana özgürlük ve ahlaki tekâmül imkânı sunmak, tabiatta da düzeni hâkim kılmak için, kendi varlık ve gücünü sınırladığını iddia ederler. Peacocke, bu sınırlamanın şans ve doğa yasalarının karşılıklı etkileşimine dayanan, doğa düzeninin "yaratıcı süreçleri" ve insan özgürlüğü için zorunlu olduğunu ifade eder.[311] Bu görüşe göre Tanrı, hem insana, hem de doğal süreçlere, belli oranda otonomi verir; doğal düzende belli oranda açık uçluluk ve esnekliğe izin verir ve bu esneklik, bilinçli organizmaların esnekliği için yapısal temel oluşturur.[312]

Polkinghorne yaratma eyleminin, diğer olanın varlığını kabul etme riskini de barındırdığını ve sonuçta Tanrının, kendi gücünü sınırlamasını zorunlu kıldığını ifade eder. Buradaki zorunluluk, yaratılmış olandan gelen bir karşı koyma ile ortaya çıkan bir zorunluluk değil, bizzat Tanrının yarattıklarına muhabbetinden kaynaklanan, onlara özgürlük alanı sunma iradesi neticesinde ortaya çıkan, kendi kendini sınırlama tercihidir. Tanrının iradesi, gerçekleşen her hadisede mevcuttur. Tanrı dünyayı varlık mertebesinde tutmaz ise, hiçbir hadise gerçekleşemez ancak, gerçekleşen her hadise, Tanrının irade ettiği neticeleri gerçekleştirmeyebilir. Bu Tanrının dilediği şeyi yapma konusunda gücünün her şeye yetmesi gerçeğini ortadan kaldırmaz. Ancak, her şey üzerinde mutlak hâkimiyet kurma, Tanrının irade ve tabiatına uymaz.[313]

---

[310] Barbour, *Issues in Science and Religion*, s.457
[311] Peacocke, Th*eology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s. 155
[312] Peacocke, *a.g.e*, s. 156
[313] Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottm up Thinker*, s. 81

Eleştirel gerçekçiler, dünyada ahlaki kötülük ve doğal kötülük olmak üzere iki çeşit kötülüğün bulunduğunu ifade ederler ve bu kötülüklerin nedeninin Tanrının insana ve varlığa sunduğu özgürlüğün doğal bir sonucu olduğunu iddia ederler.

2.4.1. Ahlâki Kötülük

Eleştirel gerçekçiler ahlaki kötülüğü, insanoğlunun, Tanrının kendisine emanet ettiği irade gücünü kötü yönde kullanması ve istismarına bağlarlar. Bir kişinin diğerine kötülük yapması, ırkçılık, bir millet üzerinde baskı kurarak zulmetme, küresel çapta milletlerin emeğini ve doğal kaynaklarını sömürerek insanları açlığa ve ölüme mahkûm etme gibi durumlar hep ahlaki kötülüğün bir neticesidir ve bütün bunların bir kötülük olduğu konusunda hiç şüphe yoktur. Polkinghorne, Tanrı'nın körü körüne itaat eden varlıklar yaratmasındansa, bencilce günah işleme ihtimalini barındırsa da, kendi özgür seçimiyle hareket eden varlıklar yaratmasının daha iyi olduğunu savunur.[314]

Barbour kötülük sorununu, süreç teolojisi açısından değerlendirir ve evrim sürecinde, yüksek bilinç ve duygu seviyelerinin ortaya çıkışının insanın zevk ve çile kapasitesinde de bir artışa neden olduğunu ifade eder. İnsan hayatında, çilenin ahlaki tekâmüle katkıda bulunduğu iddiasına ise temkinli yaklaşır. Bazı insanlar çile çekerek dayanıklılık ve cesaret kazanırken, bazılarının bununla yıkıldığını ve mahvolduğunu dolayısıyla, kötülük sorununun sadece ahlaki tekâmül ile açıklanamayacağını ifade eder.[315]

Barbour kötülük sorununu, inançla olan bir imtihan olarak yorumlayanları da kötülüğün gerçekliğini küçümsemekle itham eder. Kötülüğü, insanın ilk günahının bir sonucu olarak değerlendiren Hristiyan doktrinlerine de karşı çıkar. Âdem kıssasını ve insanın cennetten kovulmasını, insanın Tanrıya, komşusuna, kendisine ve tabiata yabancılaşmasını sembolize eden bir metafor olarak yorumlar. Barbour, kötülüğü, evrim sürecinin önemli bir parçası olarak görür ve "insanlıktan çok önce de ölüm ve çile, evrim sürecinin kaçılamaz özelliklerinden birisi idi" der.[316]

---

[314] Polkinghorne, *Science and Providence God's Interaction With the World*, s.76
[315] Ian Barbour, *Nature, Human Nature and God,* s. 106
[316] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.301

Peacocke, Tanrının hedeflerinden bağımsız hareket ederek, kendi iradesiyle onları aşma teşebbüsünde bulunabileceği için, insanın yaratılmasıyla, evrim sürecinin çok kritik bir eşikten geçtiğini belirtir. Ona göre Tanrı, bu tehlikeli yaratıcılık potansiyelini barındıran özgür olma imkânını insana vermekle risk almıştır. Tanrının insana verdiği bu "atalarından daha iyi olabilme" hediyesinin kendisi için bir maliyeti vardır. Diğer bir ifade ile Tanrı, insanı yaratırken diğer bir varlığın iyiliğini düşünerek çok cömertçe davranmıştır ve bu hareket, insanın hayatında bir sevgi ifadesi olarak tanımlanacaktır. Bu nedenle, Tanrının yaratma fiilleri onun sevgisinin bir ifadesi olarak kabul edilir.[317]

Peacocke, Tanrının insanı özgür bir varlık olarak yaratmakla, aynı zamanda kendi sevgisinin kurbanı olduğunu iddia eder. Çünkü insan tecrübesinde sevgi, her zaman acı ve ıstırabı da birlikte taşımaktadır. Evrim sürecinde yaratma, her zaman yeni olanın gelebilmesi için öncekilere çile, ıstırap ve ölüm getirir. Başlattığı bu süreç, yeni tahripkâr ihtimal ve neticeler doğurdukça, Tanrı, varlıkla birlikte çile çeker. Hristiyan tecrübesindeki İsa'nın çarmıha gerilmesi hadisesi, Tanrının çaresizlikle birlikte kullarının çektiği çileye ortak olduğu düşüncesini netice vermiştir.[318]

Polkinghorne, Tanrının doğuştan iyi varlıklar yaratmamasının nedenini, Onun sabır ve sevgisine bağlar. Tanrının yarattıklarına saygısından dolayı mucizelerden ziyade süreç içerisinde kalarak hareket ettiğini, bu nedenle, neyin en başta mümkün, neyin zamanla mümkün olduğunun birbirinden ayrılması gerektiğini ifade eder. Tanrı, insanı süreç içerisinde yaratmakla, ona kendi kurtuluşunu kazanma imkân ve hakkı tanımıştır.[319] Dolayısıyla dünyadaki çileler gereksiz ve anlamsız değildir. Daha iyi olanı ortaya çıkarma yolunda gerekli olan sürecin zorunlu bir parçasıdır. Polkinghorne bu yüzyılda işlenen onca zulme ve kötülüğe karşılık, eylemlerini özgürce seçme imkânına sahip insanların yaşadığı bu dünyanın, her şeyi otomatik olarak, önceden programlanmış insanlarla dolu bir dünyadan daha iyi bir dünya olduğunu iddia eder.[320]

---

[317] Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s. 78
[318] Peacocke, *a.g.e*, s.72; Polkinghorne, *Science and Providence God's Interaction With the World*, s. 79
[319] Polkinghorne, *a.g.e*, s.776-77
[320] Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottm up Thinker*, s. 83

2.4.2. Doğal Kötülük

Eleştirel gerçekçiler insan özgürlüğünden kaynaklanan ahlaki kötülüğe karşılık, doğada da özgür süreçten kaynaklanan doğal kötülüğün bulunduğunu ifade ederler. Buna göre Tanrı, yaratma fiilinde, bütün varlıkların kendileri olabilmelerine müsaade eder. Dolayısıyla bütün varlıklar, kendi tabiatlarına uygun davranma konusunda özgür bırakılmışlardır. Polkinghorne, "Tanrı açıkça ne bir kanserin büyümesini, ne de bir cinayet hadisesinin gerçekleşmesini arzu eder, ancak, her ikisinin de olmasına müsaade eder. O, ne insan, ne de madde için bir kukla ustası değildir" der.[321]

Eleştirel gerçekçiler, Tanrının ilk başta varlığın mahiyetine derç ettiği potansiyellerin, şans ve zorunluluğun hâkim olduğu özgür bir süreç içerisinde açılımı neticesinde kozmosun oluştuğunu ve özgür sürecin bir parçası olarak, şansın bazen bize kötülük olarak görünen tabii afetleri, epidemileri ve özürlü insanları dünyaya getirdiğini iddia ederler. Peacocke, Tanrının, evrenin rastlantısal hadiseler yoluyla, potansiyellerini olumlu ya da olumsuz, her yöne geliştirmesine müsaade ettiğini ve yaratılış sürecinde şansın, yaratıcı bir ilke gibi çalışarak, sanki "Tanrının iradesinin bir radarı" gibi fonksiyon gördüğünü ifade eder. Zaman ve mekân içerisinde enerji ve madde, adapte olabilen, kendi kendini üreten, canlı yapılar oluşturmuş ve bu canlı yapılar, insanla birlikte bilinç kazanarak, varlık ve benliklerinin farkına varmışlardır. Hayata ve insana yol açmak için, varlığın hususi verili özelikleri de dâhil olmak üzere, bütün potansiyel ve özellikleri, bizzat Tanrı tarafından varlığa yazılmış ve evrim sürecinde bu özellikler, şans tarafından açığa çıkarılarak gerçekleştirilmiştir.[322]

Polkinghorne, dünyaya en temel yapısında, verimli bir evrime imkân tanıyan, antropik bir potansiyel verildiğini ifade eder. Ona göre dünyanın açılımı sürecinde bu potansiyel, şans ve zorunluluğun karşılıklı etkileşimi neticesinde gerçeklik kazanmıştır. Ve sonuçta, saat gibi işleyen bir dünya olmasa da, içinde düzenin bulunduğu bir dünya meydana gelmiştir. Bu dünya, gelişme doğrultusunda bazı potansiyelleri taşımakla birlikte, açık uçlu, sonu tahmin edilemeyen bir dünya olduğu için, kaçınılmaz olarak düzen ve düzensizliği bir arada barındıran, potansiyel halindeki ihtimallerin, bazen çok

---

321 Polkinghorne, *a.g.e*, s. 83; Polkinghorne, *Science and Providence God's Interaction With the World*, s. 78
322 Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s. 72

karmaşık yapıları netice verirken, bazen de, eksik ve yanlış işleyen sistemleri netice verdiği bir dünyadır.[323]

Peacocke, evrim sürecinde yeni hayatların, eskisinin ölümü üzerine inşa edildiğini ve bunun, evrim sürecinin "yapısal mantığı" olduğunu iddia eder. Peacocke, ortak yapı bloklarından oluşmuş bir dünyada, yeni hayatın, ancak eskisinin ölümüyle gerçekleşebileceğini ve bunun da acısız ve çilesiz olamayacağını, özellikle de insan gibi, özgürlüğü mahiyetinin bir parçası olan, bilinç sahibi bir varlık söz konusu olduğunda, doğal kötülüğün kaçınılamaz bir paradoks haline geldiğini ifade eder.[324]

Barbour, bazen birey için zararlı ve kötü olan bir durumun, gurup ya da daha büyük sistemin faydasına olabileceğine dikkat çeker. Ölümün, evrimin zorunlu bir parçası olduğunu, ölüm sayesinde yeni nesillerin dünyaya gelmesinin tekâmülü mümkün kıldığını, diğer taraftan, sınırlı tabii kaynakların sadece sınırlı miktarda canlıya yeterli olduğunu, bunun da ölümü zorunlu hale getirdiğini ifade eder.[325]

Determinist, kapalı, blok evren düşüncesine göre Tanrı, dünyayı yaratmıştır ve onun için bir kader takdir etmiştir. Dünyadaki hadiselerin gelişimi, Tanrının takdir ettiği bu kader çizgisinde bir açılımdan ibarettir. O nedenle, Tanrı'nın bu dünya hakkındaki bilgisi mutlaktır, değişmez. Eleştirel gerçekçiler, kapalı evren tasavvurunun determinist doğa tasvirini, Hristiyanlığın varlık ve insanlarla etkileşim halinde olan, insanla birlikte çile çeken Tanrı tasavvuruna uymadığı gerekçesiyle reddederler. Eleştirel gerçekçilerin kâinat tasavvuru ise, açık uçlu, henüz yaratılmakta olan, oluş halindeki bir evrendir. Tanrı tasavvuru ise, gücü ve bilgisi sınırlı, henüz oluşmamış bir gerçekliği bilmeyen bir Tanrı tasavvurudur. Dünya sürecinin açık uçlu olması, varlığın kendi potansiyelinin farkına varmasını sağlar, insan kendi iradesini özgürce kullanır ve Tanrı da yaratıklarıyla etkileşime girebilir. Dünya sürecindeki açık uçluluk, doğal kötülüğü ortaya çıkarırken, insanın iradesini özgürce kullanabilmesi ve neticesinde günah işlemesi, ahlaki kötülüğü netice verir. Bununla birlikte dünya, Tanrı tarafından tamamen

[323] Polkinghorne, *Science and Providence God's Interaction With the World*, s. 77-78
[324] Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s. 68-69
[325] Barbour, *Nature, Human Nature and God,* s.108

terk edilmiş de değildir. Tanrı, evrim süreci içerisinde kendi kutsal amaçları doğrultusunda yaratılışa yön verebilir.[326]

Eleştirel gerçekçiler, İsa'nın çarmıha gerilmesinden hareketle dünyadaki kötülük sorunu karşısında insanın yalnız olmadığını, Tanrının da, İsa'da enkarne olarak çarmıha gerilmek suretiyle, insanın karşı karşıya kaldığı kötülük sorununu bizzat tecrübe ederek, ona çilesinde ortak olduğunu iddia ederler.[327] Polkinghorne'a göre de Hıristiyan Tanrısı, yaratıp bir kenara çekilerek, olan biteni dışarıdan izlemekle yetinen merhamet sahibi bir Tanrı olmaktan öte, kullarıyla birlikte çile çeken, çarmıha gerilerek, yarattıklarının çilesine ortak olan ve çektikleri acıları bizzat tecrübe ederek yaşayan bir Tanrıdır.[328]

---

326 Polkinghorne, *Science and Providence God's Interaction With the World*, s. 79
327 Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.304
328 Polkinghorne, *Science and Providence God's Interaction With the World*, s. 79

İKİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL GERÇEKÇİLERİN TARİHİ SÜREÇTE DİN VE BİLİM ARASINDA KURULAN İLİŞKİ MODELLERİNİ TASNİFİ VE ELEŞTİRDİKLERİ MODELLER

20. yüzyılda, özellikle bilim felsefesi ve bilgi teorisi alanlarında karşılaşılan yeni gelişmeler, epistemolojik değer bakımından dini ve bilimsel bilgiler arasındaki keskin ayrımı ortadan kaldırmış ve teolojinin de, bilimde olduğu gibi, kendi konusunun tabiatına uyan yollarla bilgi üretebilmesini meşru hale getirmiştir. Bu gelişmeler, din - bilim ilişkisi alanında yapılan çalışmaları da artırmıştır. 20. yüzyıla kadar, genellikle teologlar tarafından araştırma konusu yapılan saha, artık bilim adamları tarafından da ilgi alanı haline gelmiştir. Eleştirel gerçekçi bilim adamı teologlar, Arthur R. Peacocke, Ian G. Barbour ve John C. Polkinghorne da, din ve bilim arasında epistemolojik temelde gerçekleşen bu yakınlaşmdan istifade ile geçmişte, din ve bilim arasında kurulan ilişkileri yeniden yorumlamışlar ve sağlıklı bir din - bilim ilişkisinin nasıl kurulması gerektiği konusunda öneriler sunan bazı yeni modeller geliştirmişlerdir.

Eleştirel gerçekçi bir bilgi teorisi, her konudaki bilgi ve yorumu, modeller ve paradigmalara dayandırma eğilimindedir. Bu nedenle, eleştirel gerçekçiler, din ve bilim arasında, tarihi süreçte kurulan ilişkileri de, hususi bazı modeller altında tasnife tabi tutarak, değerlendirip yorumlamaya çalışırlar. Modeller, bir gerçekliği anlamamıza yarayan kıyasi temsillerdir. Din - bilim ilişkisi modelleri de, din ve bilim arasında kurulan ilişkileri, birbiri ile kıyaslayarak, en sağlıklı ve en verimli modele ulaşabilmek için üretilmiş kıyasi modellerdir.

Din ve bilim arasında kurulan ilişki açısından pek çok farklı tasnif ve model geliştirilmiştir. Bunlar arasında en yaygın biçimde referans alınanı, Ian G. Barbour'ın dörtlü tasnifidir. Barbour, tarihi süreçte din ve bilim arasında kurulan ilişkileri, Çatışma, Ayrışma, Diyalog ve Entegrasyon olmak üzere dört model halinde inceler. John C. Polkinghorne din ve bilim arasında kurulan ilişkileri, iki farklı şekilde tasnife tabi tutar.

Polkinghorne'un birinci tasnifi, Ian Barbour'ın dörtlü tasnifini yeniden düzenleyerek yaptığı bir tasniftir. Polkinghorne, Barbour'ın tasnifindeki Çatışma ve Ayrışma modellerini olduğu gibi alır ve geçerli kabul eder. Barbour'ın Diyalog ve Entegrasyon olarak adlandırdığı modelleri ise, Asimilasyon ve Uyum olarak değiştirir. Polkinghorne'un ikinci tür tasnifi ise, Bilim – din ilişkisinde, ilişkiyi başlatan teklifin kaynağına göre yapılan bir tasniftir. Polkinghorne, bu tasnifte, din ve bilim arasında kurulan ilişkileri, 1. Deist, 2. Teist, 3. Revizyonist ve 4.Gelişimci olmak üzere dört farklı model halinde sınıflandırarak inceler. Arthur R. Peacocke ise, her ne kadar ilişkilerin mahiyeti konusunda pek fazla detay sunmasa da, din ve bilim arasında kurulan ilişkileri sekiz farklı model altında tasnif eder.

Çalışmamızın bu bölümünde konumuzu eleştirel gerçekçilerin din ve bilim arasında kurulan ilişki modellerini tasnifleri ile bu modeller arasından, eleştirdikleri modellere yönelttikleri tenkitleriyle sınırlamış bulunmaktayız. Bu nedenle, eleştirel gerçekçilerin kendi savundukları ve destekledikleri modelleri bir sonraki bölüme bırakıyoruz.

1. ARTHUR R. PEACOCKE

Bu çalışmanın konusu olan eleştirel gerçekçi düşünürler arasında, din - bilim ilişkisi modelleri konusuna en az değineni şüphesiz Arthur Peacocke'tır. Peacocke'ın din ve bilim arasında kurulan ilişki modellerini tek değerlendirdiği yer, 1979 yılında, Uluslararası Oxford Sempozyumunda sunulan tebliğlerin yayınlandığı ve editörlüğünü Peacocke'ın yaptığı, *Sciences and Theology in the Twentieth Century* (Yirminci Yüzyılda Bilimler ve Teoloji) isimli eser için yazdığı giriş bölümüdür. Peacocke burada, sempozyumda sunulan tebliğlerden hareketle, din ve bilim arasında kurulan ilişki modellerini başlıca sekiz modelden oluşan bir tasnif yaparak aktarır.

1. Din ve bilim, iki bağımsız alanla ilgilidir. Doğal / doğaüstü; varlığı zaman ve mekânla mukayyet / varlığı sonsuz; doğa düzeni / inanç alanı; doğal, fiziki / tarihsel; fiziki ve biyolojik / zihinsel ve ruhsal. Bu modeli savunanların düalist bir varlık ve düzen tasavvuru vardır. Gerçekliğin iki farklı düzenden oluştuğu düşünülür. İçinde

yaşadığımız bu dünyada birbirinden bağımsız olarak işleyen, iki farklı düzen olduğuna inanılır.

2. Din ve bilim, aynı hakikate etkileşerek yaklaşan disiplinlerdir. Bu nedenle birbirini etkileyip şekillendirirler. Peacocke, din ve bilim arasında kurulabilecek en iyi ilişkinin, bu model olduğunu savunur. Ancak, teoloji tasavvurları taban tabana zıt pek çok farklı düşünür tarafından savunulduğu için, bu model ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.

3. Din ve bilim, aynı hakikate etkileşmeden yaklaşan iki farklı disiplindir. Bu nedenle de bilim, hayatın gözlenebilen özellikleriyle ilgilenirken teoloji, hayatın anlam ve gayesiyle ilgilenir. Popüler ifadesiyle bilim, "nasıl" sorusunun cevabını araştırırken teoloji, "niçin" sorusunun cevabını araştırır.

4. Din ve bilim iki farklı dil sistemi oluşturur. Din ve bilim, iki farklı "dil oyunu" ya da "hayat formu" oluşturur. Wittgenstein'ın son dönem felsefesinde savunduğu, dil oyunları teorisinde olduğu gibi, din ve bilim, birbiriyle hemen hemen hiçbir ilişkisi olmayan iki farklı dil oyunudur.

5. Din ve bilim iki farklı tavır neticesinde ortaya çıkar. Bilim, objektivite ve mantıksal tarafsızlık; din ise, bireysel katılım ve tâbiiyet tavırları neticesinde ortaya çıkar. Bilim, objektivite ve tarafsızlık; din ise, bireysel tecrübe ve bağlılık gerektirir.

6. Din ve bilim, objelerine sıkı bir biçimde bağlıdırlar ve sadece objeleriyle ilişkili olarak tanımlanabilirler. Her ikisi de inançla ilgili bir teşebbüstür. Din, Tanrıya inancı zorunlu kılarken bilim, tabiatın anlaşılabilir olduğuna, evrende bir düzenin bulunduğuna inancı zorunlu kılar. Bu nedenle her ikisi de, konuları tarafından şekillendirilmiş, entelektüel disiplinlerdir. Her ikisinin de, bir rasyonel, bir de inanç boyutu vardır. Peacocke, bu modeli savunanların, Teolojiyi de bir bilim olarak kabul ettiklerini ifade eder.

7. Din ve Bilim, entegre edilebilir. Peacocke, pozitif bilimlerle, sosyal bilimlerdeki gelişmelerin, kutsal kitaplarla kilise babalarının sözlerinde ifadesini bulan, Hristiyan bakış açısıyla uyum içerisinde olduğunu gösterdiğini iddia eder. Bu

çerçevede, bazı Hristiyan inançlarının açıklanmasında, mantıklı ve meşru bir biçimde, Moltman tarafından, "açık sistemler", Pannenberg tarafından, "sistemler teorisi" ve Bowker tarafında da, "bilgi süreçleri" teorilerinden faydalanılmıştır. Ancak bazıları, makuliyet ve meşru rasyonellik sınırlarını aşarak, İncil'deki "söz beden oldu" ifadesini açıklamak için nükleik asitlerin genetik kodlarının proteinlere dönüştüğünü savunmuşlardır. Peacocke, bu ikinci gurubun, makuliyet ve meşruiyet sınırlarını aştığını sezgisel olarak söyleyebiliyoruz, ancak bizim burada ölçümüz nedir? sorusunu sorar ve din - bilim ilişkisinde entegrasyon modelinin reddedilmesi gereken bir model olduğunu iddia eder.

8. Bilim, daha sonra kendisinden dinin formülleştirilebileceği bir metafizik üretir. Bu metafizik, ya Whitehead'in metafiziğinin süreç teolojisinin temelini oluşturması gibi, güncel bilimden geliştirilir ya da, Einstein ve Polanyi'nin bilim felsefelerinin Torrance'ın Teolojik Biliminin zemini hazırlaması gibi, bizzat bilim felsefesinin kendisinden geliştirilir.[329]

Peacocke din - bilim ilişkisi modellerini, bu şekilde tasnif ettikten sonra, bu modellerde ifade edilen bilim ve din konumlandırmasının, aksiyolojik açıdan sorunlu olduğunu iddia eder. Din ve bilim arasında kurulan ilişkileri açıklamak üzere oluşturulan bütün modellerin, genellikle iki boyutlu bir din - bilim konumlandırması yaptığına dikkat çeker ve bunu iki açıdan eleştirir. 1. Bu modelleri savunanlar, din – bilim ilişkisinde çok kritik bir nokta olan, bilim ve dinin epistemolojik konumlarını öncelikle tartışmaya gerek görmeden, varsayımlarda bulunmaktadır. 2. Bu modeller, konuyu din epistemolojisi ve bilim epistemolojisi açısından değerlendirmektedirler. Hâlbuki, her ikisine de, daha geniş bir perspektiften bakabilen bilgi sosyolojisi de, üçüncü bir aks olarak eklenerek, her ikisinin de görülebileceği, daha geniş bakış noktaları elde edilebilir. Peacocke bu görüşlerini ifade ettikten sonra, bilgi sosyolojisinin henüz gerek bilim felsefecilerine, gerekse teologlara pek hoş gelen bir

---

329 Arthur Peacocke (Ed.), *Sciences and Theology in the Twentieth Century*, London, Stocsfield, Oriel Pres, 1981, s. xiii - xv

konu olmadığı için, önerisinin ne gibi sonuçlar doğuracağı konusunda pek iyimser olmadığını da özellikle belirtir.[330]

2. IAN G. BARBOUR

Ian G. Barbour 1966 yılında yazdığı *Issues in Science and Religion* (Din ve Bilimin Sorunları) isimli eseriyle, din - bilim ilişkisi alanında büyük bir çığır açmıştır. Barbour bu eserinde, tarihi süreçte din ve bilim arasında çatışmayı ortaya çıkaran bilgi kuramsal nedenleri çözümlemeye çalışmış, din ve bilimi, dil ve metot açısından karşılaştırarak, aralarındaki benzerlikleri incelemiş ve din ile bilim arasında, süreç metafiziğine dayalı bir entegrasyon oluşturmaya çalışmıştır. Barbour'ın bu eseri, 20. yüzyılın ikinci yarısında din - bilim ilişkisi ile ilgilen pek çok bilim adamı teolog için temel referans kaynağı olmuştur.

Barbour, *Myths, Models and Paradigms* (Mitler, Modeller ve Paradigmalar) isimli eserinde, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini Thomas Kuhn'un paradigmacı bakış açısı ile destekleyerek geliştirmiş ve bunu Hristiyan geleneğine uygulamıştır. Özellikle, eserin sekizinci bölümü olan *Christian Paradigm* (Hristiyan paradigması) bölümünde, geleneksel Hristiyan teolojisinin süreç felsefesiyle sentezlenerek, yeni bir paradigmanın nasıl oluşturulabileceğine dair bir örnek sunar.

Barbour'ın 1989 ve 1991 yılları arasında, doğal teoloji alanında otorite kabul edilen entelektüellerin davet edildiği, Gifford konferanslarına katılarak, İskoçya'daki Aberdeen Üniversitesinde verdiği dersler, daha sonra, *Religion in an Age of Science: The Gifford Lectures* (Bilim Çağında Din: Gifford Konferansları) olarak yayınlanmıştır. Barbour bu kitabını 1997 yılında, bazı ilavelerle, *Religion and Science Historical and Contemporary Issues* (Din ve Bilim: Tarihi ve Güncel Sorunlar) adı altında yeniden yayınlamıştır. Dolayısıyla, Barbour'ın din - bilim ilişkisi alanındaki en kapsamlı kitabı bu kitaptır.

Barbour'ın din ve bilim arasında kurulan ilişki modellerini en detaylı biçimde incelediği kitabı ise, 2000 yılında yayınlanan, *When Science Meets Religion* (Din

[330] Peacocke, *a.g.e*, s. xv

Bilimle Buluştuğunda) isimli eseridir.[331] Barbour bu eserinde, tarihi süreçte din ve bilim arasında kurulan ilişkileri Çatışma, Ayrışma, Diyalog ve Entegrasyon olmak üzere dört farklı model altında tasnif ederek inceler. Eserin her bir bölümünde, astronomi, kuantum fiziği, evrimci biyoloji, genetik ve nöroloji alanlarından bilimsel sorunların teoloji açısından doğurduğu sonuçlar, bu dört model perspektifinden incelenir ve modellerin uygunluğu test edilerek tenkidi yapılır.

Barbour kendi savunduğu din - bilim ilişkisi modeli olan entegrasyon modelini ise, 2002 yılında yayınlanan *Nature, Human Nature, and God* (Tabiat, İnsan Tabiatı ve Tanrı) isimli kitabında inceler ki, bu tezin bir sonraki bölümünün konusudur. Bu bölümde daha çok Barbour'ın eleştirdiği modeller olan, Çatışma, Ayrışma ve Diyalog modelleri ile bir Entegrasyon modeli olan doğal teoloji üzerinde durarak Barbour'ın bu modellere eleştirilerini incelemeye çalışacağız.

2.1. Çatışma

Çatışma modeli, din ve bilimin her yönüyle farklı gerçeklikler olduğunu, her durumda çatıştığını ve uzlaşmalarının kesinlikle mümkün olmadığını savunur. Barbour tarihi süreçte, çatışma modelini ortaya çıkaran iki önemli hadiseye dikkat çeker. Bunlardan birincisi, Galile'nin 1633'teki yargılanması hadisesidir. Galile, kilisenin resmi görüşü olan, Batlamyus'un dünya merkezli evren tasavvurunu reddederek, dünya ve gezegenlerin, güneş etrafındaki yörüngelerinde döndüklerini iddia eden, Kopernik'in teorisini savunarak, kilisenin otoritesini sarstığı için, kilise tarafından engizisyon mahkemesinde yargılanarak infaz edilmiştir. Barbour, Galile'nin vahyin lâfzî yorumunun, ancak, konuyla ilgili, reddedilemeyecek biçimde ispat eden bir bilimsel teori bulunmaması durumunda kabul edilmesi gerektiğini iddia ederek, din ile bilim arasında çatışmayı ortaya çıkaran bir kıstas getirdiğini ve din - bilim ilişkisinde, çatışma modelinin önünü açtığını iddia eder.[332]

Barbour'a çatışma modelini ortaya çıkaran ikinci hadise olarak ise, 19. yüzyılda Charles Darwin tarafından ortaya atılan evrim teorisini işaret eder. Tarihi

---

[331] Barbour'ın bu eseri Nebi Mehdi ve Mübariz Camal tarafından tercüme edilerek Türkçemize kazandırılmıştır. Eser İnsan Yayınları tarafından 2004 yılında yayınlanmıştır.
[332] Ian Barbour, *When Science Meets Religion*, New York, HarperSanFrancisco, 2000, s.7-8

süreçte bazı din adamları, evrim teorisinin dini inançlarla uyumlu olduğunu iddia ederek onaylarken, diğer bazıları dini inançlara ve insan onuruna aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir. Evrim teorisi, üç önemli sonuç ortaya çıkarmıştır:

1. Evrimci dünya görüşü, dini lafızcılığa karşı bir meydan okumadır. Uzun değişim ve gelişim süreçlerini gerekli kılan evrim süreci, kutsal kitaplarda anlatılan, yedi günde yaratılış inancına karşı bir meydan okumadır. Dini lafızcılar evrim teorisi karşısında Kitab-ı Mukaddes'in hatasızlığını savunarak her türlü evrim tasavvurunu reddetmişlerdir. Buna karşılık, bazı muhafazakâr teologlar, kitab-ı mukaddesteki yaratılışa dair bölümlerin sembolik yorumlarını tercih etmişler ve insan ruhunun özel olarak yaratıldığında ısrar etmekle birlikte, yaratılış sürecinde evrimin rolünü kabul etmişlerdir. Liberal teologlar ise, bu bilimsel gelişmeyi olumlu karşılayarak, evrimi, Tanrının yaratmasının farklı bir boyutu olarak yorumlamışlardır.

2. Evrimci insan tasavvuru, insan onuruna bir meydan okumadır. Klasik Hristiyan düşüncesinde insan, diğer varlıklardan farklı, özel bir konuma yerleştirilmiştir. Ruhunun ölümsüzlüğü, akıllı ve ahlaki bir varlık olması, insanın diğer varlıklara üstün bir varlık olarak konumlandırılmasını netice vermiştir. Evrim teorisiyle birlikte insanın, tabiatın sıradan bir parçası olduğu iddia edilmiştir ve insan ile diğer varlıklar arasındaki keskin ayrım ortadan kalkmıştır. Darwin ve takipçileri, insan ve hayvan davranışları arasındaki benzerlikleri vurgularken, diğer bazı biyologlar, insanın dil ve kültür bakımından üstünlüğü konusunda ısrar etmişlerdir. Daha önce Kopernik'in astronomisi, insanı evrenin merkezi olmaktan çıkarmıştı, şimdi ise, evrim teorisiyle birlikte insanın, tabiat düzenindeki üstün konumu sarsılmaktadır. Diğer taraftan güçlü olanın hayatta kaldığı prensibi ise, ahlâk düşüncesini temelden sarsmış ve neticede sömürgecilik için meşruiyet kaynağı olarak görülen, yeni bir seküler ahlâk ortaya çıkarmıştır.

3. Evrimci, evren tasavvuru, evrendeki tasarım argümanına bir medyan okumadır. Statik evren tasavvurunda organizmaların karmaşık işleyişi ve çevreleriyle insicamlı uyumu, akıllı bir tasarımcıyı gerekli kılmakta idi. Ancak Darwin, organizmaların çevrelerine adaptasyonunun bireysel olmayan bir doğal seleksiyon ve değişim sürecinin neticesinde gerçekleştiğini iddia ediyordu. Darwin kendisi, bütün

evrim sürecini Tanrının tasarladığına inanmakla birlikte, organizmaların yapılarının Tanrı tarafından detaylı bir biçimde tasarlanmadığını iddia etmekteydi.[333]

Barbour din - bilim ilişkisi konusunda, bilimsel materyalizmle dini lafızcılığın, doğanın tarihi hakkında, birbirine karşıt iddialar ortaya atarak, insanı bunlardan birisini seçmeye zorladıklarına dikkat çeker. Barbour buna karşılık, tabiatın tarihi hakkında kutsal kitaplarda anlatılanların, evrim gerçeğini reddetmeyecek bir biçimde yeniden yorumlanarak, yaratılış inancını dışlamadan, varlıkların evrim yoluyla yaratıldıklarını savunan yeni sentezler geliştirilmesini önerir.

Barbour din – bilim çatışması konusundaki medyanın kışkırtıcı rolü üzerinde de durur. Günümüzde medyanın din ve bilimi çatışma halinde göstermek için, bilimsel materyalizm ile dini lafızcılık arasındaki tartışmayı dramatize ederek sürdürdüğünü ifade eder. Medya aşırı görüşlere daha fazla imkân ve zaman ayırıp, ön plana çıkararak çatışmayı körüklerken, orta yolu seçerek çatışmadan kaçınan ve daha ince bir zekâyı yansıtan, dengeli görüşlere sahip din ve bilim yorumlarını görmezden gelmektedir.[334]

2.1.1. Bilimsel Materyalizm

Materyalizm maddenin temel hakikat olduğunu iddia eder ve bu yönüyle maddeyi her şeyin özü olarak konumlandıran bir çeşit "metafizik" ortaya koyar. Materyalizmin ikinci iddiası ise, bilgiye götüren tek güvenilir yolun, "bilimsel metot" olduğu iddiasıdır. Barbour bu iki iddianın, gerçek varlıkların yalnızca bilimin konu edindiği varlıklar olduğunu iddia edecek şekilde sentezlenmesi durumunda, gerçeğe götüren tek yolun, bilim yolu olduğu neticesinin ortaya çıkaracağını ifade eder ki, bu durumda bilimsel metot dışındaki bütün metotlar geçersiz olmaktadır.[335]

Materyalizm "indirgemeci" bir bilgi ve varlık tasavvurunu savunur. "Epistemolojik indirgemecilik", bütün bilimlerin yasa ve teorilerinin prensipte fizik ve biyoloji yasalarına indirgenebileceğini iddia eder. "Metafizik indirgemecilik" ise, bir sistemin parçalarının, onun davranışını belirlediğini iddia eder. Materyalistler evrende

---

[333] Bkz. Barbour, *a.g.e*, s.8-11
[334] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s. 77
[335] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.11

var olan her şeyin, zamanla âlemde tek etkili nedenler olan, maddi parçaların hareketiyle açıklanacağını iddia ederler. Buna karşılık Barbour, yüksek oluşum seviyelerindeki bütünlerin, kendilerini oluşturan parçalara indirgenemeyeceğini ve bunları bir bütün olarak ele alarak incelemenin daha zaruri olduğunu ifade eder.[336]

Bilimsel materyalizme göre bilimsel metot, tek güvenilir metot ve bilgi kaynağıdır. Bilimsel materyalistler, bilimin yeniden üretilebilir, ortak verilerden yola çıktığını; teorilerin deneysel gözlemler karşısında test edilebilen hipotezler olarak formülleştirildiğini; teoriler arasındaki seçimlerin, tutarlılık, kapsamlılık ve daha ileri uygulama ve araştırma için verimlilik vaat etme gibi, ilave bazı kıstasları da gerektirdiğini iddia ederler. Bilimsel materyalizme göre dini inançlar, toplumsal veri olma ve deneysel olarak test edilebilir olma gibi, değerlendirme kıstaslarını karşılamadığı için geçerli kabul edilemez. Bilimsel materyalizme göre, sadece bilim, objektif, evrensel ve ilerlemecidir. Buna karşılık, dini geleneklerin sübjektif, dar görüşlü ve değişime direnen yapılar olduğu iddia edilir. Barbour, bilimsel materyalistlerin, bilimsel metodun, tek güvenilir bilgi kaynağı olduğu iddiasını eleştirir ve bilimsel materyalistleri, bilim tarihini bilmemekle ve bilim felsefesindeki son gelişmelerden habersiz olmakla itham eder.[337]

Barbour bilimsel materyalistlerin, bilimsel ve felsefi meseleleri birbirine karıştırdıklarını iddia eder. Bilim adamları, bazen, bilimle hiç ilgisi olmayan konularda bilimin otoritesine başvurma yolunu seçerler. Bilimcilik olarak da tanımlanan bilimsel metodun tek geçerli metot ve bilgi kaynağı olduğu iddiası, materyalistleri, bilim dışı alanlarda da yorum yapmaya zorlar. Bilimin sınırları içerisinde kalarak yapamayacakları bazı spekülatif felsefi yorumları da, bilime dayandırarak, teizm karşısında, kendi görüşlerine meşruiyet kazandırmaya çalışırlar.[338]

Barbour teizm ve materyalizmi, birbirine "alternatif inanç sistemleri" olarak tanımlar. Çünkü her ikisi de, bütün gerçekliği kuşattığını iddia etmektedir. Eğer bilim

---

[336] Barbour, *a.g.e*, s.11; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.78
[337] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.11-12 ; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.78-79
[338] Barbour, *When Science Meets Religion*; s.14, Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.81

tek güvenilir bilgi kaynağı kabul edilirse, bu durumda, insan, varlık ve evrene dair bütün soruların cevaplarının, evrimci tarih, big bang ve kaos teorisi gibi bilimsel teoriler çerçevesinde verilmesi gerekir. Bu soruların cevapları, bilimsel bilginin sınırlarını aşan, spekülatif felsefi bilgiler oluğu için, bu görüşlerin savunulması da, ancak bir ideoloji sayesinde mümkün olacaktır. Barbour Tanrı kavramının, diğer bilimsel hipotezlerle rekabet içinde, hususi bazı hadiseler arasındaki ilişkiyi açıklamak için formüle edilmiş bir hipotez gibi görülmesine de karşı çıkar ve Tanrı inancının, bilimsel araştırmanın yerine geçen bir alternatif olmadığını ifade eder. Barbour her disiplinin seçici olduğunu ve belli sınırlarının bulunduğunu ve her birinin, tecrübenin bütününden, kendi sahasıyla ilgili unsurları soyutladığını, bu nedenle de, hiçbir disiplinin, kendi gerçeklik tasvirinin eksiksiz olduğunu iddia edemeyeceğini ifade eder. [339]

Barbour bilimsel materyalistlerin, metafiziklerinde, materyalist felsefelerini desteklemek için, bilimsel kavramları asli bilimsel kullanımlarının dışına çıkardıklarını iddia eder. Hakikatin kesin, matematiksel ilişkilerle ilişkilendirilebilen, ölçülebilir özelliklerle özdeşleştirilmesinin, fiziki bilimlerde başlayan, ancak daha sonra diğer alanları da etkileyen ve bugün de devam eden bir tavır olmakla birlikte, bundan, maddenin tek gerçek olduğu veya zihnin, gaye veya insan sevgisinin, maddenin hareketinin bir sonucu olduğu sonucunun çıkarılamayacağını ifade eder. Barbour sonuç olarak, teizmin bilimle bir çatışma içerisinde olmamakla birlikte, materyalist metafizikle bariz bir çatışma içerisinde bulunduğunu ifade eder.[340]

2.1.2. Dini Lafızcılık:

Din ve bilim arasındaki çatışmayı ortaya çıkaran diğer bir neden de "lafızcılık", yani dini metinlerin lâfzî anlamlarıyla yorumlanmasıdır. Lafızcılar dini metinleri yorumlarken, ilk akla gelen anlamlarını geçerli ve meşru kabul ederler ve dini metinlerin yorumlanmasında, akıldan ziyade nakli esas alırlar. Buna karşılık, dini

---

[339] Barbour, *When Science Meets Religion*; s.14, Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.81-82
[340] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.14; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.82

metinler, farklı edebiyat tarzlarını ve anlam seviyelerini ihtiva etmektedir. Dini metinlerde sık sık mecazlar ve alegorik tasvirlere başvurulur.[341]

Yirminci yüzyılda, Roma Katolik kilisesi ile bazı Protestan kiliseleri, kutsal kitapları, hatasız, yanılmaz metinler olarak görmek yerine, peygamberlerin hayatında vahyin nüzulüne bir şahitlik olarak yorumlamışlardır. Gelenekçiler ve bazı muhafazakâr Hristiyan gruplar ise, Kitab-ı Mukaddesin yanılmazlığını iddia etmemekle birlikte, İsa'nın hayatının Hıristiyanlıktaki merkezi konumuna vurgu yaparlar. Güney Baptist kilisesi gibi, bazı fundamentalist kiliseler ise, kitab-ı mukaddesin hatasızlığını ve lâfzî yorumunu savunurlar.[342]

Dini lafızcılar, evrim teorisinin, Tanrının ahlaki emirlerine inancı sarstığına inanırlar. Barbour, özellikle son yıllarda ortaya atılan ve dünyanın, son birkaç bin yıl içerisinde yaratıldığına dair yeterli bilimsel delil bulunduğunu öne süren "Yaratılış Bilimi (*Creation Science*) teorisinin hem dini, hem de bilimsel özgürlükler için bir tehdit" olduğunu iddia eder.[343]

Barbour bilim topluluğunun, toplumsal bağlamdan, hiçbir zaman tam olarak izole edilemeyeceğini kabul etmekle birlikte, bilimsel neticelere politik müdahalelerin olmaması gerektiğini savunur.[344] Ne yazık ki insanlık tarihi, dinin ve bilimin politize olmasının acı örnekleriyle doludur. Engizisyon mahkemeleri, Haçlı savaşları ve mezhep savaşları, bunun en acı örnekleri olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. Kendisinden beklenen neticeleri ortaya koyabilmesi ve insanlığın yolunu aydınlatabilmesi, bilimsel araştırmanın, ancak her türlü politik ve ideolojik önyargıdan arınmış olması ile mümkün olabilir.

2.2. Ayrışma

Din ve bilimi çatışmadan uzak olarak ele almanın yollarından birisi de, bu iki sahayı birbirinden tamamen bağımsız iki "kompartıman" olarak ele almaktır. Bu iki

---

[341] Barbour, *a.g.e*, s.82
[342] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.15; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.82-83
[343] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.16
[344] Barbour, *a.g.e*, s.16

disiplin, sordukları sorulara göre, nüfuz alanlarına göre ve kullandıkları metotlara göre, birbirinden ayrılabilirler. Bu ayrımlar, katı bir biçimde değerlendirilirse iki saha arasında ayrışma ve otonomi oluşur. Eğer iki farklı nüfuz alanı varsa bu durumda her birisi kendi nüfuz alanı ile ilgilenerek, diğerinin alanına karışmaması gerekir. Her iki araştırma tarzı da seçicidir ve kendi sınırlılıkları vardır. Barbour'a göre bağımsızlığı teşvik eden şey, her iki sahanın da kendine özgü hayat ve düşüncesinin karakterine sadık kalma arzusudur. Barbour din - bilim ilişkisinde, ayrışma modelini farklı alanlar ve farklılaşan dil ve fonksiyonlar olmak üzere, iki başlık altında inceler.[345]

2.2.1. Farklı Alanlar

Barbour günümüzde çoğu muhafazakâr Hıristiyan grubun, dini lafızcılık ya da "yaratılış bilimini" savunmadan, teolojilerinde, dini metinlere merkezi bir konum verdiklerini ifade eder. Bunlar İsa'nın, insanlığın günahlarına kefaret olarak ölümünü ve insanın, İsa'yı, kendisi için kurtarıcı olarak kabul etmesiyle, doğrudan hidayete erdiğini iddia etmekle birlikte, bilimi, din için bir tehdit olarak algılamadan, incilin dönüştürücü gücü ile ilgilenirler. Onlara göre bilim ve din, insan hayatının birbirinden bağımsız, iki farklı boyutudur.[346]

Protestan Yeni Ortodokslar, bilimsel araştırmaları kabulle birlikte, İsa'nın ve vahyin merkeziliği konusunda reformasyon döneminin anlayışını canlandırmaya çalışırlar ve din ve bilim arasında, daha keskin bir ayrımı savunurlar. Karl Barth ve takipçileri, Tanrının, ancak İsa'da tezahür ettiği şekilde bilinebileceğini iddia ederler. Buna göre "Tanrı aşkındır, varlıktan tamamen bağımsızdır, kendisini açığa vurması hariç, hiçbir şekilde bilinemez." Dini inanç, bilimde olduğu gibi, insanın keşf ve araştırmasına değil, "dini teklife" dayanır. "Tanrının fiillerinin öncelikli tecelli yeri tabiat değil tarihtir." Bu düşünceye göre, metotları ve konuları tamamen farklı olduğu için, bilim adamları, çalışmalarına teolojiden herhangi bir müdahale ile karşılaşmadan özgürce devam edebilirler. Bilim, insanın akıl ve gözlemine dayalı iken teoloji, kutsal vahye dayalıdır.[347]

---

345 Barbour, *When Science Meets Religion*, s.17
346 Barbour, *a.g.e*, s.17
347 Barbour, *a.g.e*, s.17-18; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.84-85

Barbour din ve bilimi farklı alanlar olarak yorumlayanların, Kitab-ı Mukaddesi ciddiye almakla birlikte, lâfzî olarak yorumlamadıklarına dikkat çeker. Dini metinleri birer vahiy olarak değil de, "vahiysel hadiselere şahitlik eden insanların şahsi, yanılabilir kayıtları" olarak görürler. Onlara göre, İlahi aktivitenin konusu, bir metnin dikte ettirilmesi değil, insanların ve toplulukların hayatlarıdır. Kitab-ı Mukaddes metinleri, bu hadiselerin farklı yorumlarını bize aktarır. Bu nedenle, hadiselerin yorumunda aktaranlarla ilgili, "insan kaynaklı sınırlılıkları" ve içinde yaşadıkları toplumun düşünceleri üzerindeki kültürel etkisini de göz önünde bulundurmak gerekir. Bilimsel konulardaki görüşleri, bu nedenle antik çağın, bilim öncesi spekülasyonlarını yansıtır. Dolayısıyla, Kitab-ı Mukaddes'teki Tekvin bölümü, "insanın ve dünyanın Tanrı ile olan ilişkisinin sembolik bir tasviri" olarak okunmalıdır. Bu, insanın yaratılmışlığı ve tabii düzenin temelde iyi olduğuna dair bir mesajdır.[348]

Din ve bilimin, ayrışma modeline göre konumlandırılmasını savunan diğer bir felsefi ekol de, egzistansiyalizmdir. Egzistansiyalizm, din ve bilimin birbirinden tamamen bağımsız iki farklı alan olduğunu savunur. Barbour egzistansiyalistlerin ayrışma modelini desteklemelerinin nedeni olarak "bireysel benlik alanı" ile insan dışı objeler alanı" arasında varsaydıkları keskin ayrımı zikreder. Bunlardan bireysel benlik alanı, insanın sübjektif katılımı ile bilinebilirken, objeler alanı ancak bilimsel objektivite ile bilinebilir. Gerek teist, gerekse ateist egzistansiyalistler, insanın mahiyetinin ancak her bir ferdin, özgür kararlar vererek, katılımı neticesinde bilinebileceğine inanırlar. Hayatın anlamı, rasyonalist bilim adamının tavrında olduğu gibi gözlemle ve soyut evrensel kavramları veya yasaları araştırarak değil, aksiyon, tecrübe ve bağlılık yoluyla anlaşılabilir. Egzistansiyalistler, Tanrının bilimde olduğu gibi objeden bağımsızlıkla ve manipülatif kontrol ile nitelenen ben - o ilişkisiyle değil; doğrudanlık ve bireysel katılım ifade eden, ben - sen ilişkisiyle bilinebileceğini savunurlar. Egzistansiyalistlere göre Teolojik kurgular, insan hayatının dönüştürülmesi hakkında öneriler sunmalıdır. Bu tavsiyelerin yasalara bağlı bir dünyada ve insan dışı düzende gerçekleşen hadiseler hakkındaki bilimsel teorilerle hiçbir ilişkisi yoktur.[349]

---

[348] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.18; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.85

[349] Barbour, *a.g.e*, s.86

Din ve bilim arasında, bağımsızlığı savunan diğer bir model de, birincil ve ikincil nedenler arasında bir ayrımı esas alan görüştür ki daha çok Neo-Thomist Katoliklerle Yeni Ortodokslar arasında yaygındır. Birincil neden olan Tanrının, bilimin konusu olan, dünyadaki ikincil nedenler vasıtasıyla yarattığı iddia edilir. Barbour bu görüşü savunanlar arasında teologlardan Etienne Gilson, Karl Barth, Austin Farrer, bilim adamlarından da Stephen J. Gould'ı zikreder.[350]

2.2.2. Farklı Dil ve Fonksiyonlar

Din ve bilimi ayrışma modeli çerçevesinde konumlandırmanın yollarından birisi de, bu ikisini, fonksiyonları arasındaki farklılık nedeniyle, faklı diller olarak değerlendirme yoludur. Deneysel doğrulama ölçütünü karşılamayan önermeleri anlamsız olarak niteleyen mantıkçı pozitivistlere karşı analitik felsefeciler, farklılaşan dillerin, birbirine indirgenemeyen, farklı fonksiyonlarının bulunduğunu iddia ederek din ve bilimin "farklı diller" olduğunu, dolayısıyla da, farklı fonksiyonlarının bulunduğunu savunmuşlardır. Wittgenstein, her bir dil oyununun, toplumsal bağlamdaki kullanım şekline göre farklılaştığını iddia eder. Buna göre din ve bilimin de, farklı görevleri vardır ve birisi diğerinin kıstaslarıyla yargılanmamalıdır. Bilim dili daha çok "tahmin ve kontrol" için kullanılır. Bir teori "verilerin özetlenmesi, gözlenebilir fenomenler arasındaki düzenliliklerin ilişkilendirilmesi ve teknolojik uygulamaların üretimi" için faydalıdır. Bilim doğal fenomenler hakkında sınırlayıcı sorular sorar. Bilimden başlı başına bir dünya görüşü, bir hayat felsefesi sağlamak veya ahlaki normlar koymak gibi, onu ilgilendirmeyen işleri yapması beklenmemelidir. "Bilim adamaları laboratuarlarının dışına çıktıklarında ve bilimsel çalışmalarının dışında yorumlarda bulunduklarında diğer insanlardan daha bilge değillerdir."[351]

Analitik felsefecilere göre dinin fonksiyonu, belli davranışları ortaya çıkaracak ve belli ahlaki prensiplere bağlılığı teşvik eden bir hayat tarzı önerisinde bulunmaktır. Din dili, ritüeller ile inanç topluluğunun uygulamalarından ortaya çıkar. Din dili, aynı zamanda, bireysel dini tecrübeyi de yönlendirir ve ifade eder. Barbour analitik felsefenin, din felsefesi alanında güçlü olduğu yönlerden birisinin de, dini

[350] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.19
[351] Barbour, *a.g.e*, s.20; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.87

inançları, soyut düşünce sitemleri olarak görmeyerek, din dilinin bireysel ve toplumsal hayatta nasıl kullanıldığı konusunda yoğunlaşması olduğunu ifade eder.[352]

Din ve bilimi iki farklı dil olarak yorumlayan diğer bir felsefi eğilim de enstrümantalizmdir. Enstrümentalistler, bilimsel teorileri, gerçekliğin bir temsili olmaktan ziyade, "faydalı zihinsel ve pratik araçlar" olarak görürler. Buna göre teoriler, gözlemleri ilişkilendirmek ve tahminlerde bulunmak için üretilmiş insani kurgular ve hesaplama araçlarıdır. Bilimsel modeller ise, dünyanın bir resmi değil, teorilerin inşasında kullanıldıktan sonra kendilerine bir daha ihtiyaç duyulmayacak olan insani kurgulardır. Enstrümentalistler, genellikle bir ifadenin geçerliliğini, gerçekliğe tekabül edip etmemesiyle değil de, bilimsel araştırmalar için faydalı olup olmadığına bakarak değerlendiren Faydacılık (*Pragmatism*) ile aynı görüşü paylaşırlar. Barbour bu bakış açısına sahip bir bilim anlayışının, fonksiyonalist bir din felsefesi ile sentezlendiğinde sonucun, iki sahanın, keskin bir biçimde birbirinden ayrışmasıyla neticeleneceğini ifade eder.[353]

Barbour din ve bilim arasında ayrışma modelinin, iyi bir ilk başlangıç ve ilk yakınlaşma olduğuna dikkat çeker. Bu modelde, her iki sahanın da, kendine has özelliklerini muhafaza ettiğini ve bunun, çatışmanın kaçınılmaz olduğunu iddia edenlere karşı iyi bir yanıt olduğunu savunur. Dinin, doğal olarak, bilimden farklı metot, soru ve fonksiyonları vardır. Bununla birlikte, ayrışma tezinin de ciddi sorunları vardır. Örneğin, Yeni Ortodoksluk vahiy ve kurtuluşun sadece İsa vasıtasıyla gerçekleştiğini iddia eder ki, çoğulcu bir dünyada bu sorunlu bir görüştür. Barbour Yeni Ortodoksluğun Tanrının aşkınlığına yaptığı güçlü vurguyu da sorunlu görür. Yeni Ortodokslukta Tanrı ve dünya arasındaki uçurumun, sadece Tanrının İsa'da enkarnasyonu ile aşılmaya çalışıldığını ancak, bunun Tanrı - âlem ilişkisini açıklamada yetersiz kaldığını iddia eder. Barbour iki farklı dil yaklaşımının, bütün bu olumsuz yönlerine rağmen, din dilinin farklı fonksiyonlarının anlaşılmasında bize yardımcı olabileceğini savunur. [354]

---

[352] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.20; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.87
[353] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.21
[354] Barbour, *a.g.e*, s.22

Barbour bilimsel teorileri ve dini inançları, faydalı insani kurgular olarak gören enstrümantalizme karşı, her ikisini de, insan hayatının ötesindeki bir gerçeklik hakkında kognitif iddialarda bulunan topluluklar olarak gören, eleştirel gerçekçiliği savunur ve "eğer din ve bilim aynı dünyadan bahsediyorsa, bu durumda bunların farklı diller olarak kalmasına razı olamayız. Bütün tecrübenin tutarlı bir yorumunu arıyorsak, daha bütüncül bir dünya görüşü arayışından kaçınamayız" der.[355] Dini bir geleneğin bir hayat tarzı önerdiğini, sadece soyut düşüncelerden ibaret olmadığını, dolayısıyla bir hayat tarzının da, gerçekliğin tabiatı hakkında bazı inançları varsaydığını ve bu inançların artık, geçerli olmadığı bir dururumda geleneğin ayakta kalamayacağını öne sürer.[356]

Barbour egzistansiyalistlerin haklı olarak, şahsi bağlılık ve tecrübeyi dini inancın merkezine yerleştirdiklerini, ancak, dinin toplumsal yönlerini göz ardı ederek, dinin bireysel hayatla sınırlandırılmasına neden olduklarını öne sürer. Eğer Tanrı, doğal düzende değil de, sadece bireysel düzende faal ise, bu durumda doğal düzenin bireysel varlık draması için bir sahne olmaktan başka, dini hiçbir değeri kalmamaktadır. Bu insan merkezli bakış açısı, sadece insan üzerinde yoğunlaşarak, doğayı, insan dışı objeler âlemi olarak görmekle, doğanın istismarı karşısında kendisine söyleyebilecek çok az şey bırakmaktadır. Barbour egzistansiyalistlerin, dini tecrübede merkezi konuma sahip, bireysel tecrübe ile insan dışı alanla ilgilenen, bilimdeki objektif tutum arasındaki karşıtlığı, fazla abarttıklarını iddia eder ve bilimsel faaliyetlerde etkili olan, bireysel yargı ile dini araştırmanın önemli bir parçası olan rasyonel tefekküre dikkat çeker.[357]

Barbour din ve bilimin birbirinden tamamen bağımsız olarak ele alınmaları durumunda çatışmadan kaçınılabileceğini, ancak bu durumda, yapıcı bir diyalog ve birbirinin tecrübesinden karşılıklı istifade ve tekâmül fırsatlarının yok sayılmış olacağını ifade eder. Farklı yönlerini araştırmak için, farklı disiplinler geliştirmeden önce, hayatı bölümlenmiş ve kompartımanlara ayrılmış olarak değil, bütünlük içerisinde ve iç içe

---

355 Barbour, *When Science Meets Religion*, s.22
356 Barbour, *a.g.e*, s.36-37
357 Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.89

tecrübe ettiğimizi; kutsal metinlerin de Tanrıyı sadece bölümlenmiş din alanının Tanrısı olarak değil de, bütün bir hayatın Tanrısı olarak tanıttığını ifade eder.[358]

2.3. Diyalog

Barbour din ve bilim arasında diyalog kurma arayışının, bilim teşebbüsünün varsayımlarının değerlendirilmesi, dinin ve bilimin metotlarının karşılaştırılması ve iki disiplin arasındaki benzeşen kavramların analizi sonucunda ortaya çıktığını ifade eder. Ayrışma modeli, iki disiplin arasındaki farklılıkları vurgularken, diyalog modeli, varsayım, metot ve kavramlardaki benzerlikleri vurgular. Barbour Diyalog modelini "varsayımlar ve sınır soruları" ile "metodolojik ve kavramsal paralellikler" olmak üzere başlıca iki bölüm halinde inceler.

2.3.1. Varsayımlar ve Sınır Soruları

Barbour modern bilimin ortaya çıkışındaki dinin, özellikle de Kitab-ı Mukaddesteki yaratılış inancının etkisinden hareketle, din ve bilim arasında, gerçekte en baştan beri var olan karşılıklı etkileşim ve diyaloga dikkat çeker. Buna göre, Kitab-ı Mukaddes geleneğinde tabiatın, gerçek ve iyi olmakla birlikte, çoğu eski kültürde iddia edildiği gibi kutsal olmadığına inanılması, üzerinde deneyler yapılmasının ve araştırma konusu yapılmasının önünü açmıştır. Hatta yaratılış düşüncesi, Tanrının sanatını keşif adına bilimsel araştırmalara meşruiyet kazandırmıştır.[359]

Son dönemde, bilim içerisinde üretilen, ancak cevaplanamayan sınır soruları, din ve bilim arasındaki bir diyalogu zorunlu kılmıştır. Bunlar, genellikle ya "zaman ve mekânla" ilgili sorulardır, ya da "metodolojik ve kavramsal sınırlarla" ilgili sorulardır. Thomas Torrance bilimin, cevaplayamayacağı sorular ürettiğini ifade eder. "Bilim bize, hem rasyonel, hem de varlığı zorunlu olmayan bir düzenden bahseder. Bu düzeni var eden yasalar ve önkoşullar zorunlu değildi. Tesadüf ile anlaşılabilirliğin bir aya gelmesi, yeni ve beklenmedik rasyonel düzen formları aramamıza neden olur." Dolayısıyla

[358] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.22
[359] Barbour, *a.g.e*, s.23; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.90

Teologlar, bu gerekçelerden hareketle, Tanrının rasyonel, ama varlığı tesadüfî olan, evrendeki düzenin yaratıcı zemini olduğunu iddia ederler.[360]

Barbour katolik teologlar David Tracy, Karl Rahner ve Ernan McMullin'ın aralarında farklı vurgu noktaları bulunmakla birlikte, din - bilim ilişkisinde diyalog modelini savunduklarına dikkat çeker. Tracy, bilimdeki dini boyutu vurgular ve dini soruların insan tecrübesinin sınır sorularında ortaya çıktığına dikkatimizi çeker. Günlük hayatta bu sınırlar sıkıntı, ölüm, mutluluk ve temel güven gibi durumlarla karşılaşma anında ortaya çıkar. Tracy bilim için de, iki çeşit sınır durumu tanımlar. Birincisi, bilim ve varsayımların kullanılmasındaki ahlaki sorunlarda ikincisi ise, bilimsel araştırmayı mümkün kılan şartlar konusundadır. Tracy, dünyanın anlaşılabilirliğinin mutlak rasyonel bir zemine ihtiyaç duyduğunu ve dinin de, bu zemini bilime sağladığını iddia eder.[361]

Kendisi de bir eleştirel gerçekçi olan Ernan McMullin, dini ve bilimsel önermeler arasındaki farklılıklardan hareketle, bu iki alan arasında ayrışma modelini çağrıştıran keskin bir ayrımı zorunlu görür. Buna göre birincil neden olan Tanrı, bilimin konu edindiği ikincil nedenleri yaratır. Ancak din ve bilimin yorumları, birbirinden tamamen farklı düzen ve seviyelerdeki yorumlardır. McMullin bilimin açıklayamadığı fenomenlerden hareketle, Tanrının varlığına dair deliller üretme çabalarını eleştirir ve Tanrının, bütün doğal düzeni devam ettiren ve bütün hadiselerden eşit oranda sorumlu varlık olduğunu ifade eder. Diğer taraftan, teologun, kozmosun ilk evrelerinden bahseden astrofizik teorileri de dâhil, hususi bilimsel teorilerden payının bulunmadığını iddia eder. McMullin dini ve bilimsel iddialar arasında ciddi mantıksal hiçbir ilişkinin bulunmadığını öne sürmekle birlikte, ikisi arasında, gevşek bir uyum arayışına da onay verir. Din - bilim ilişkisinde hedefin entegrasyon değil uyum olması gerektiğini savunur. Onun bu görüşü, sonuçta bu iki iddianın aslında birbirinden tamamen de bağımsız olmadığını ima eder.[362]

---

360 Barbour, *When Science Meets Religion*, s.24; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.91-92
361 Barbour, *When Science Meets Religion*, s.24; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.91-92
362 Barbour, *a.g.e*, s.91

Karl Rahner dinin ve bilimin muhtevasının ve metotlarının birbirinden farklı olduğunu, ancak ikisi arasında, araştırmaya değer pek çok ilişki noktasının bulunduğunu iddia eder. Tanrının öncelikle gelenek ve dini metinler yoluyla bilindiğini, ancak aynı zamanda, bütün insanlar tarafından örtük bir biçimde algılandığını öne sürer. Rahner insanın madde ve ruhun birliğinden oluştuğunu, bunların birbirinden farklı olmakla birlikte, ancak birbiriyle ilişki içerisinde anlaşılabileceğini, bilimin maddeyi araştırdığını ve bütün resmin sadece bir yönünü açıklayabileceğini, resmin diğer yönü olan ruhun ise, ancak din tarafından açıklanabileceğini, bu nedenle, bu iki alanın bir diyalog ilişkisi içerisinde ele alınması gerektiğini savunur.[363]

2.3.2. Metodolojik ve Kavramsal Paralellikler

Barbour din ve bilim arasında, vurguladıkları hususlar bakımından bazı farklılıklar bulunmakla birlikte, bu farklılıkların, mutlak olmadığını iddia eder. Örneğin, bilimsel veriler, teoriden bağımsız değildir ve teoriden sonra gelmektedir. Teorik varsayımlar, neyin veri olduğu konusundaki seçimi, aktarımı ve yorumu etkilemektedir. Hatta teoriler, verilerin mantıksal analizinden değil, genellikle analoji ve modellerin büyük rol oynadığı, yaratıcı hayal gücünün bir faaliyeti sonucu ortaya çıkar. Kavramsal modeller, doğrudan gözlemlenebilir olmayan fenomenleri tasavvur etme konusunda bize yardımcı olur (özellikle de astronomi ve kuantum fiziği konusunda).[364] Barbour bu özelliklerden pek çoğunun, dinde de bulunduğuna dikkat çeker. Dinin verileri, dini tecrübeyi, ibadetleri, kutsal metinleri içerir ve bu veriler, kavramsal yorumlar tarafından daha fazla etkilenir. Din dilinde de metafor ve modeller önemlidir. Dini inançlar, kolaylıkla deneysel teste tabi tutulamazlar, ancak bunlara, bilimde var olan aynı araştırma ruhuyla yaklaşılabilir. Tutarlılık, kapsamlılık ve verimlilik gibi bilimsel kıstasların dini düşüncede de paralelleri mevcuttur.[365]

Thomas Kuhn bilimde, hem teori, hem de verilerin, bilim topluluğunun paradigmasına bağlı olduğunu iddia etmiştir. Yeni bir paradigma ile mevcut veriler daha

---

[363] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.92
[364] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.25; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.93
[365] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.25; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* 93

farklı bir biçimde yeniden yorumlanır ve yeni açılardan bakılarak, yeni veriler araştırılır. Paradigmalar arasındaki seçim konusunda, belli kurallar ve belirleyici kıstaslar yoktur. Paradigmaların değerlendirilmesi, bilim topluluğunun bir kararıdır. Teori ve veriler arasındaki çelişkiler, anomali olarak bir kenara ayrılır ya da, amaca özel (*ad - hoc*) hipotezler üretilerek uzlaştırılmaya çalışılır, bu nedenle, kurulu bir paradigma, yanlışlanmaya direnir. Barbour dini geleneklerin de, ortak bir paradigmayı paylaşan topluluklar olarak değerlendirilebileceğini ifade eder. Dinde verilerin yorumlanmasının, bilimde olduğundan daha fazla paradigmaya bağlı olduğunu; belirgin anomalilerin uzlaştırılması için, amaca özel varsayımların sıklıkla üretildiğini, bu nedenle dini paradigmaların yanlışlanmaya, bilimde olduğundan daha güçlü bir biçimde karşı koyacağını ancak, terk edilmekten de tamamen uzak olmadığını ifade eder.[366]

Barbour bazı düşünürlerin, din ve bilim arasında var olduğu öngörülen bu metodolojik paralelliklere, özellikle dikkat çektiklerini ifade eder. Örneğin Polkinghorne iki saha arasında değişme ihtimaline açık olma, teoriyi tecrübe ile ilişkilendirme ve tam olarak resmedilemeyen gerçeklikleri konu edinme gibi benzerliklerin bulunduğunu ifade eder. Holmes Rolston ise, aynen bilimsel teorilerin deneysel verileri ilişkilendirip değerlendirmesinde olduğu gibi dini inançların da tecrübeyi yorumlayarak, onu inançlarla ilişkilendirdiğini, dolayısıyla inançların da tecrübeyle tutarlılık ve uyum açısından test edilebileceğini savunur. Bununla birlikte Rolston, temel amaç, insanı dönüştürmek olduğu için, dindeki bireysel katılımın daha bütüncül olduğunu, hatta, aralarında bilimin daha çok nedenlerle ve dinin daha çok bireysel anlamlarla ilgilenmesi gibi aralarında daha önemli farklılıkların da bulunduğunu kabul eder.[367]

Barbour 20. yüzyılda, bilimsel araştırma sürecinde, gözlemcinin konumunun da yeniden değerlendirildiğine dikkatimizi çeker ve yeni bilim anlayışı ile teoloji arasındaki paralellikleri vurgular. Klasik bilim felsefesi, modelleri, gözlemcinin gözlenen objeden kolaylıkla ayrılabileceğini ve objektivitenin savunulabileceğini iddia ederken, kuantum fiziğinde gözlemcinin, gözlenen obje üzerindeki etkisinin

---

[366] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.25-26; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.93-94
[367] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.26; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.94

anlaşılmasından sonra, bu ikisinin arasının kolaylıkla ayrılamayacağı görüşüne varılmıştır. İzafiyet teorisine göre de, maddenin temel kabulleri olarak görülen kütle, hız, objenin uzunluğu gibi değerler, gözlemcinin referans kaynağına göre değişmektedir. Bilim felsefecisi Stephen Toulmin, gözlemcinin fonksiyonunu bir kenara çekilerek izleme yerine, gözleme, fiili olarak iştirak eden katılımcı olarak değiştirir ve gözlemcinin, gözlem objesinden ayrılamayan bir katılımcı olduğunu öne sürer. Bu görüşünü desteklemek için de kuantum fiziğinden örnekler verir.[368]

Bütün bu düşünürler, din ve bilim arasında metot farlılıklarının bulunduğunu kabul ederler. Bilim dine göre daha objektiftir. Dinin üzerinde çalıştığı veriler, bilimin verilerinden daha farklıdır ve dini inançları test etme imkânı sınırlıdır. Din, entelektüel bir sistemden daha fazla bir şeydir. Çünkü din, şahsı dönüştürmeyi ve ona bir hayat tarzı sunmayı hedefler. Aynı zamanda bütün bu düşünürler, bu iki sahanın metotlarında önemli paralellikler olduğu konusunda ısrar ederler ve teolojinin, bilim alanındakilerde dâhil, yeni görüşlere açık ve kendi kendine eleştirel bir teşebbüs olduğunu öne sürerler.[369]

Din ve bilim arasındaki metodolojik paralelliklerin yanında kavramsal paralelliklerin bulunduğu görüşü de, son zamanlarda pek çok düşünür tarafından savunulmuştur. Örneğin "bilginin aktarımı" teorisi ile Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan yaratılıştaki "Tanrının sözü" (*Logos*) inancı arasında bir paralellik kurulmaya çalışılmıştır. Polkinghorne da, Tanrının dünyadaki fiillerinin bilginin aktarımı olarak değerlendirilebileceğini iddia eder. Diğer taraftan, "kendi kendini düzenleyen karmaşık sistemler teorisi" Tanrıyı, "kendi kendini düzenleyen bir sürecin tasarımcısı" olarak konumlandıran bir Tanrı – âlem ilişkisi modeli ile ilişkilendirilmiştir. Barbour bütün bu görüşlerden hareketle, her iki sahanın da kendi bütünlüğünü korumakla birlikte, aralarındaki metodolojik ve kavramsal paralelliklerin din ve bilim arasında önemli bir diyalogun mümkün olduğu iddiasının geçerli olduğu sonucunu çıkarır.[370]

Barbour bunlardan din ve bilim arasındaki metodolojik paralelliklerin daha önemli olduğunu çünkü, bu paralelliklerin bilimsel ve teolojik araştırma anlayışımızı ve

---

368 Barbour, *When Science Meets Religion*, s.26
369 Barbour, *a.g.e*, s.27
370 Barbour, *a.g.e*, s.27

ikisi arasındaki ilişki modelimizi doğrudan etkilediğini savunur. Ancak Barbour için din ve bilim arasında bir diyalog ilişkisi yeterli değildir ve hakikate, ancak aynı gerçekliği konu alan, bu iki disiplinin entegrasyonu sayesine ulaşılabilir.[371] Barbour aralarındaki metodolojik ve kavramsal benzerliklerden hareketle, din ve bilim arasındaki ilişkinin diyalog modeli çerçevesinde olması gerektiğini savunan görüşleri üç açıdan eleştirir:

1. Bilim çağında ikisi arasındaki benzerlikler üzerinde durup, farklılıkları atlayarak dini meşrulaştırma teşebbüsü, bizi hakikatten uzaklaştırır. Her ne kadar bilim, pozitivistlerin düşündüklerinden daha fazla teoriye bağlı bir teşebbüs olsa da, açıkça dinden daha objektiftir. Dinin konu edindiği verilerin türü, bilimin verilerinden tamamen farklıdır ve dini inançların test edilme imkânı daha sınırlıdır.

2. Ayrışma tezini savunanlar tarafından öne sürülen din ve bilim arasındaki mutlak farklılıklara yanıt verilirken, dinin farklı özelliklerini azaltma daha kolay olabilir. Özellikle dini, entelektüel bir sistem olarak tanımlayarak sadece dini inançlardan bahsetmek, dinin bir hayat tarzı olması gibi bazı özelliklerinin gözden kaçırılmasına neden olabilir. Dini inanç, her zaman bir topluluğun dini tecrübesi bağlamında ve ferdin dönüştürülmesi hedefiyle irtibatlı olarak değerlendirilmelidir.

3. Metodolojinin dikkate alınması din - bilim ilişkisinde önemli bir hazırlık aşamasıdır. Bu konudaki sorunlar soyuttur ve inananlar, din adamları veya bilim adamlarından ziyade din felsefecilerini ve bilim felsefecilerini ilgilendiren sorunlardır. Fakat yine de haklı olarak, her iki toplulukta da, metodolojik sorunları yeniden gözden geçirilebilirler. Daha da önemlisi eğer metodolojik benzerlikleri kabul ediyorsak daha temel sorunlara değinmeye meyilliyizdir. Eğer teoloji gelişme istidadı taşıyan, düşünceye dayalı bir teşebbüs ise, o halde bilim teorileri de dâhil olmak üzere yeni görüşlere açık olmalıdır.[372]

2.3.3. Tabiat Merkezli Ruhçuluk

Barbour tabiatta ruhsallık arayan bazı ruhçu hareketlerin tabiat merkezli bir ruhçuluğu savunduklarına ve bilime her zamankinden daha fazla ilgi duyduklarına

---

[371] Barbour, *a.g.e*, s.37
[372] Bkz. Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.95

dikkat çeker. Tabiat merkezli ruhçuların aynı zamanda bilimle bir çeşit diyalog kurduklarını ifade eder. Ruhçuluk, dini bir kurumdan veya teolojik doktrinlerden ziyade bireysel tecrübeye dayalıdır.[373] Barbour "tabiat merkezli ruhçular" olarak adlandırdığı bu gurup içerisinde çevreciler, çevreci feministler, tabiatçılar ve Fritjof Capra gibi doğu dinleri ile kuantum fiziği arasında ilişki kurmaya çalışan bazı düşünürleri ve daha çok meditasyonu, tabiatla uyumu ve ezoterik eğilime sahip, çarpıtılmış bilimsel iddiaları savunan yeniçağ hareketlerini zikreder.[374]

Aralarındaki büyük farklılıklara rağmen "yüksek bilinç", "kozmik bilinç", "holistik yaklaşım" ya da "zihnin madde üzerindeki gücü" gibi üzerinde uzlaştıkları bazı kavramlar da mevcuttur. Bunlardan parça ve bütün arasındaki organik veya fonksiyonel ilişkiyi vurgulayan holistik yaklaşım, madde - ruh, erkek - kadın, insan - tabiat gibi düalizmlerin üstesinden gelebilmek için üretilmiş bir yaklaşım tarzıdır. Bu guruplardan bazılarının astroloji, ruh çağırma, ufolar ve kristallerle enerji yoğunlaştırması gibi bazı iddiaları, bilim çevrelerinde sahte bilim olarak tanımlanarak, ciddiye alınmazken, telepati ve önsezi gibi bazı iddiaları, ciddi bilimsel araştırmalara tabi tutulmuş ve bütün gayretlere rağmen doğrulanamamış iddialardır.[375]

Bu türden iddialar, bireysel tecrübeye dayalı iddialar oldukları için, aynı tecrübenin deney ortamında tekrarlanması neredeyse imkânsızdır. Barbour bu iddialarla ilgili bilimsel açıdan iki önemli sorunun varlığına dikkat çeker. 1. Bahsedilen veriler çok nadir olarak yeniden üretilebilir. 2. Verilerle test edilebilecek pek az teori üretilmiştir.[376]

Barbour din ve bilim arasında diyaloga dayalı bir din - bilim ilişkisi modelini tamamen reddetmez hatta bazı faydalarının bulunduğunu da öne sürer ancak sağlıklı ve verimli bir din – bilim ilişkisi kurulabilmesi için yetersiz görür. Ona göre diyalog modeli çatışma ve ayrışma modellerine nazaran daha yapıcı bir ilişki modeli ortaya koysa da, entegrasyon modeli tarafından öne sürülen kavramsal bütünlüğü hiçbir zaman sağlayamayacaktır.

---

[373] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.95
[374] Barbour, *a.g.e*, s.97-98
[375] Barbour, *a.g.e*, s.98
[376] Barbour, *a.g.e*, s.98

2.4. Entegrasyon

Entegrasyon modeli, din ve bilimin belli bir metafizik çerçevesinde entegrasyonunu savunur. Din ve Bilim arasında entegrasyona dayalı bir ilişki modeli, bazı düşünürlerin bu iki disiplin arasındaki ilişkiyi yeterli görmeyerek, geleneksel teolojik modelleri yeniden düzenleyip, geliştirerek kapsamlı, yeni teolojik modeller oluşturmaları gayretleri neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu modelde dini inançlarla bilimsel teoriler arasındaki ilişkiler, diyalog modellerinde olduğundan daha doğrudan ilişkilerdir.[377]

Entegrasyon modeli, Barbour'ın din ve bilim arasında sağlıklı ve verimli bir ilişki için, en uygun gördüğü modeldir. Ancak bu Barbour'ın entegrasyon'a dayalı bütün modelleri onayladığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Barbour, entegrasyona dayalı bir din - bilim ilişkisi oluşturmaya çalışan doğal teoloji savunucularını, hareket noktası olarak dini tecrübe ve dini gelenek yerine, bilimi tercih ettikleri için eleştirir. Bu bölümde konumuz eleştirel gerçekçilerin tenkit ettikleri modeller olduğu için, entegrasyon modelini genel çerçevede kısaca tanıtıp Barbour'ın bu konudaki görüşlerinin detaylı analizini tezin üçüncü bölümü olan "Din – Bilim İlişkisinde Eleştirel Gerçekçilerin Savundukları Modeller" bölümüne bırakacağız.

Barbour din - bilim ilişkisinde entegrasyonu savunan üç farklı teolojik modelden bahseder. Bunlar 1. Doğal teoloji (*Natural Theology*) 2. Doğa Teolojisi (*Theology of Nature*) ve 3. Sistematik Sentez'dir. Doğal teolojide, Tanrı'nın varlığı, bilimin bize tasvir ettiği, tabiattaki tasarım delilinden çıkarılır. Doğa teolojisinde, teolojinin temel kaynakları, bilim alanının dışında yer alır. Ancak bilimsel teoriler, bazı inanç ve doktrinlerin yeniden düzenlenmesini güçlü bir biçimde etkiler. Sistematik sentezde ise, hem bilim, hem de din, süreç teolojisinde olduğu gibi dışlayıcı olmayan yeni bir metafiziğin geliştirilmesine katkıda bulunur.[378]

Barbour yukarıda bahsedilen üç model arasından birincisi olan doğal teolojiyi de eleştirir. Doğal teolojinin günümüzdeki formu olan akıllı tasarım, artık Tanrının varlığına dair delil getirme iddiasında bulunmaz, ancak, teizmin en azından evrenin

---

[377] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.98
[378] Barbour, *When Science Meets Religion*, s. 27-28

tarihine dair diğer argümanlar kadar makul olduğunu iddia eder. Barbour bu görüşün, felsefi materyalizmin bazı iddialarına karşı bir yanıt sunmakla birlikte, dini bir gelenekteki bireysel dini tecrübenin nasıl yorumlanacağı konusunu yorumsuz bıraktığına dikkat çeker. Ayrıca bunun, bugün inancın önündeki engellerin kaldırılmasında ve bir dini topluluğa katılım konusunda olumlu etkilerinin bulunmasına karşılık, modelin sınırlılıklarının da kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Barbour doğal teolojinin en iyi ihtimalle bizi, dünyadan uzak, akıllı bir tasarımcı olan deizmin Tanrısına götürebileceğini iddia eder. Doğal teolojinin bireysel dini tecrübe ve tarihi bir geleneğe dayalı teistik inançlarla sentezlenerek sınırlılıklarının aşılabileceğini ifade eder.[379]

Barbour teolojide, bilime fazla güvenmenin, dini açıdan en önemli alan olan, dini tecrübe alannın ihmalini netice vereceğini ifade eder. Barbour meseleyi Hristiyanlık açısından değerlendirir ve Hristiyanlıkta hayatın merkezinde "hayatın yeniden düzenlenmesi", "yeni bütünlük içerisinde kırıklıkların tamiri", Tanrıyla ve komşuyla kurulan yeni ilişkilerin ifadesinin bulunduğunu, bu nedenle, egzistansiyalistlerin ve analitik felsefecilerin, dindeki bireysel ve toplumsal hayatın önceliğini özellikle vurgulama ihtiyacı duyduklarını; yeni Ortodoksluğun ise, Hristiyan topluluğun hayatında değişimin mesihin şahsına bir yanıt olarak gerçekleşebileceğini savunduğunu ifade eder.[380]

Barbour dini yaşantıdaki tecrübe alanına yaptığımız vurgunun bizi doğadan koparmaması gerektiğini ise şöyle vurgular:

> Bununla birlikte kurtuluş düşüncesinin merkeziliği, bizi varlığı küçümsemeye götürmemelidir. Çünkü, gerek bireysel, gerekse toplumsal hayatımız, diğer varlık düzeniyle doğrudan ilişkilidir. Kurtuluşumuz da ancak bu dünyada ve dünya ile birlikte mümkündür. Kurtuluş dünyadan kurtuluş değildir. Bu durumda bize düşen görev, hem dini hem de bilimsel kaynaklardan istifade ile bir doğa teolojisi kurmak olmalıdır.[381]

Barbour doğa teolojisinin doğal teolojiye göre daha fazla umut verici olduğunu savunur. Doğa teolojisi, doğal teolojide olduğu gibi bilimden hareket etmez, doğrudan

---

[379] Barbour, *a.g.e*, s.30
[380] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.105
[381] Barbour, *a.g.e*, s.105

bir dini topluluğun geleneğinden yola çıkar ve bu geleneğin inançlarının modern bilim çerçevesinde yeniden nasıl düzenlenebileceği konusu üzerinde durur. Doğa teolojisi din ve bilimi, ilgi alanları itibariyle örtüştükleri alanlar olmakla birlikte, belli oranda bağımsız düşünce kaynakları olarak değerlendirir. Özellikle yaratılış ve insan tabiatı ile ilgili dini inançlar, bilimsel bulgulardan oldukça fazla etkilenir. Dini inançlar ve bilimsel veriler arasında bir uyum sağlanmaya çalışılıyorsa bu durumda, dini inançlarda diyalog modelinde öne sürüldüğünden daha kapsamlı değişiklik ve düzenlemeler gereklidir. Barbour bu tür bir entegrasyon sürecinde, teologa spekülatif, sınırlı, gelecekte terk edilme ihtimali bulunan bilimsel teorilerle riske girmek yerine seçimlerini daha kapsamlı genel kabul görmüş bilimsel bulgulardan tarafa yapmasını tavsiye eder.[382]

3. JOHN C. POLKINGHORNE

John Polkinghorne din ve bilim arasında kurulan ilişkileri iki farklı şekilde tasnife tabi tutar. Polkinghorne'un birinci tasnifi Ian Barbour'ın dörtlü tasnifinin yeniden düzenlenmesi suretiyle oluşturulan bir tasniftir. Polkinghorne Barbour'ın tasnifindeki Çatışma ve Ayrışma modellerini olduğu gibi alır ve kendi sitemine entegre eder. Barbour'ın Diyalog ve Entegrasyon olarak adlandırdığı modelleri ise revize ederek Asimilasyon (*Assimilation*) ve Uyum (*Consonance*) olarak adlandırır.

Polkinghorne'un ikinci tür tasnifi ise Din – Bilim ilişkisinde ilişkiyi başlatan teklifin kaynağına göre yapılan bir tasniftir. Polkinghorne bu tasnifte din ve bilim arasında kurulan ilişkileri 1. Deist, 2. Teist, 3. Revizyonist ve 4. Gelişimci olmak üzere dört farklı model halinde inceler.

Polkinghorne'un tarihi süreçte din ve bilim arasında ortaya çıkan ilişkileri tasnife tuttuğu iki önemli kaynak vardır. Bunlardan birincisi 2004 yılında yayınlanan *Science and Trinity: The Christian Encounter with Reality* (Din ve Teslis: Hristiyanlığın Gerçeklikle Karşılaşması) isimli kitabıdır. İkinci önemli kaynak ise, 6 Ocak 2007 tarihinde Cambridge Üniversitesine bağlı St. Edmunds kollejinde bulunan Faraday Enstitüsünde verdiği konferanstır.

[382]Barbour, *When Science Meets Religion*, s. 31

3.1. Barbour'ın Dörtlü Tasnifinin Revize Edilmesi Yoluyla Yapılan Tasnif

3.1.1. Uyum Modeli

Polkinghorne Barbour'ın diyalog modeli altında sınıflandırdığı din – bilim ilişkisi biçiminin gerçekte, teoloji ve bilim arasında bir uyum arayışı olduğunu, bu nedenle de, uyum olarak isimlendirmenin daha doğru olacağını ifade eder. Polkinghorne diyalogu basitçe, "din ve bilim arasında karşılıklı bilgi paylaşımının mümkün olduğunun kabulü" olarak açıklar. Buna karşılık Polkinghorne'un önerdiği uyum modeli teolojiye, doğal dünyanın tabiat ve tarihine dair bilimin söyleyeceklerini dikkate almasını önerirken, teolojinin bilime anlam arayışında emniyetli bir sığınak olması için gerçekliğin daha derinlemesine ve daha kapsamlı bir tasvirini sunabileceğini iddia eder ve ikisi arasındaki bilgi paylaşımını zorunlu görür.[383]

Polkinghorne bilimin teolojik düşünceyi belirlememekle birlikte güçlü bir biçimde etkilediğini ve sınırladığını iddia eder. Buna göre fizik metafizik için gerekli sistemin temel planını sağlar. Fizik, metafiziğin muhtevasını belirlemez ancak, şekli zorunlu olarak bilimin bulguları ile sınırlanır. Polkinghorne dünyanın bilimsel ve teolojik tasvirlerinin, karşılıklı uyum çerçevesinde birbiriyle örtüşmesi gerektiğini iddia eder.[384] Uyumcular fiziki dünyanın yapı ve tarihi hakkında bilimin tasvir ve anlatımları ile teolojik tasvir ve anlatımlar arasında bir uyum aramakla birlikte, teolojinin de en az bilim kadar kendi tecrübe ve kategorilerinin gerekliliklerine göre, her ne kadar bilimin tasvirlerine aykırı olsa bile, görüş ifade etme hakkının bulunduğunu savunurlar.[385]

Polkinghorn'un uyum arayışı en ciddi meydan okuma ile Tanrı - âlem ilişkisi konusunda, Tanrının dünyadaki fiillerinin yorumlanmasında karşılaşır. Polkinghorne teoloji ve bilim arasındaki uyum arayışının kendisini Tanrı - âlem ilişkisinde nedenselliğin kesişme noktasının tespiti konusundaki yorumlarında cesur davranmaya

---

383 Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s.6; John Polkinghorne, "Models for Relating Science and Religion" (Video Kaydı), Süre:1:28:38, 2008, Faraday Institute Cambridge, 2007, Dk. 22:45-23:50
384 Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s.6
385 Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s.86; Polkinghorne, "Models for Relating Science and Religion", Dk. 23:50-27:30

sevk ettiğini belirtir. Gerçekten de Polkinghorne, eserlerinde güncel bilimsel teorilere oldukça fazla güvenir ve Tanrının mahiyetine dair, geleneksel Hıristiyan dogmalarını yeniden yorumlayarak, özellikle fizik alanında ortaya atılan, kuantum teorisindeki atom altı dünyadaki belirsizliklerin belirlenmesi ve tabii süreçlere bilgi girdisi yapılarak varlığa yön verilmesi ile ilgili bazı bilimsel teorilerle uzlaştırmaya çalışır. Polkinghorne son zamanlarda özellikle Tanrı - âlem ilişkisi konusunda, din ve bilim arasında giderek artan karşılıklı bilgi paylaşımının uyum modeli konusunda kendisini umutlandırdığını ifade eder [386] Uyum modeli Polkinghorn'un din - bilim ilişkisinde savunduğu model olduğu için bu konudaki detaylı değerlendirmemizi tezin üçüncü bölümüne bırakıyoruz.

3.1.2. Asimilasyon Modeli

Polkinghorne Barbour'ın entegrasyon olarak isimlendirdiği modelin gerçekte iki bağımsız disiplin olan teoloji ve bilimi kapsamlı bir biçimde birleştirmeyi hedefleyen bir asimilasyonu hedeflediğini iddia eder. Polkinghorne'a göre bu, basitçe bir disiplinin diğeri tarafından "absorbe" edilmesi değildir. Burada söz konusu olan şey, daha ziyade "bir disiplinin, diğerinin meşru özeklik alanını tehdit eder bir biçimde, onu kendi hâkimiyeti altına almasıdır." Asimilasyon, bilimsel ve teolojik kategorilerin, mümkün olan en nihai sınırlarda uzlaştırılarak, seküler düşünceye en az zorluk verecek şekilde, yeni bir dini anlayış üretme gayretidir. Bu gayret, insan bilgisini entegre etmenin en kolay yoludur. Ancak böyle bir entegrasyonun bilimsel kaygılara öncelik vererek, teolojik zorunlulukları ve endişeleri ikinci plana atma gibi bir eğilimi her zaman vardır. Polkinghorne'a göre bunun pratikteki sonucu, teolojinin bilimin hâkimiyetine girmesi ve kapsamlı bir asimilasyona maruz kalmasıdır.[387]

Asimilasyon modeli, temelde, bilginin ve hakikatin birliği düşüncesine dayanmaktadır. Bütün bilgilerin tek bir sistem içerisinde ifade edilebileceği varsayımı üzerine hareket etmektedir. Asimilasyon eğilimi bulunan teologlar, genellikle bilimsel epistemolojilere ve bilimsel teorilere öncelik verdikleri için, asimilasyona maruz kalan genellikle teolojik kavramlar ve inançlar olmaktadır. Geleneksel teolojideki kavramlar ve kategorilerden mevcut kabul görmüş bilimsel teorilerle uyumsuzluk barındıran

---

[386] Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s.7
[387] Polkinghorne, *a.g.e,* s.7

vahiy, mucize, ruh, haşir gibi kavramlar ya irrasyonel kabul edilerek doğrudan terk edilmekte ya da asimilasyonla sonuçlanan bir revizyona tabi tutulmaktadır.

Her disiplinin kendi özel araştırma konusu ve bu araştırma neticesinde oluşan kendine has bir kavramsal sistemi vardır. Hiçbir kavramsal sistem, bir başka disiplin alanına taşınamaz. Polkinghorne din – bilim ilişkisi alanında yazılan eserlerin pek çoğunda kavramsal birlik oluşturmak maksadıyla disiplinlerin özerkliklerine dikkat edilmediğine dikkat çeker. Örneğin Hristiyanlık için merkezi konumda olan şey, "İsa'nın hususi konumudur. Bunun öneminin nasıl ifade edileceği Kristolojinin konusudur." Bu şekildeki bir konunun tartışılıp değerlendirilmesi kendine özgü "teolojik kategorileri" zorunlu kılar ve "bu kategoriler, en az kuantum fiziğinde karşılaşılan doğal kategoriler kadar konuya özel ve sıra dışı kategorilerdir." Polkinghorne asimilasyona eğilimi olan bazı teologların, evrim teorisinden hareketle İsa'nın şahsında gerçekleşen, yeni bir mahiyet kazanmayı açıklamaya çalıştıklarını, ancak hadiseyi açıklamada ciddi biçimde yetersiz kaldıklarını ifade eder.[388]

Polkinghorne bazı teologların, bilimsel kavramları, teolojik inançları açıklamak için kullanırken, çok kolaylıkla asimilasyon tuzağına düştüklerine dikkat çeker. Einstein'ın maddenin enerjiye, enerjinin de maddeye dönüştürülebilir olduğunu ispat ettiği meşhur formülü ve doğal geçekliğin enerji temelli olduğu yorumu, teologlara 20. yüzyıl bilim tartışmalarının 19. yüzyıl materyalizminden sanki daha spritüel olduğu yanılgısını vermektedir. Bu nedenle Wolfhart Pannenberg gibi bazı teologlar kuantum alan teorisinden hareketle, ruhun varlığını ispatlamaya çalışmakta ve ruhun da sanki bir gaz gibi hareket ettiğini iddia etmektedirler. [389]

Eleştirel gerçekçi teologlar, din - bilim ilişkisinde genelde bir dereceye kadar revizyonu savunurlar, ancak bu revizyonun yaşayan bir gelenek içerisinde kendisine ne kadar yer bulabileceği ve bilimsel bulguların bu geleneğe ne ölçüde entegre edilebileceği konusu, ulaştıkları sonuçlar arasında bazı farklılıkların ortaya çıkmasına netice vermiştir. Polkinghorne eleştirel gerçekçi teologlar arasındaki görüş farklılıklarının kaynağının, temelde "asimilasyona bir strateji olarak ne kadar yer

[388] Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s.7
[389] Polkinghorne, *a.g.e*, s.8

verdikleri" ve hususi bazı alanlarda "uyum arayışını ne dereceye kadar zorladıkları" ile ilgili olduğunu ifade eder.[390]

Polkinghorne *Scientists as Theologians* (Bilim Adamı Teologlar) isimli kitabında, bu çalışmada görüşlerini konu edindiğimiz Ian Barbour ve Arthur Peacocke'ın din - bilim ilişkisi konusundaki tarzlarını, uyum ve entegrasyon modelleri açısından bir değerlendirmeye tabi tutar. Polkinghorne Peacocke'ın din ve bilim arasında kurmaya çalıştığı ilişki modeli konusunda kararsız kalır ve onun bazen uyum modelini, bazen de asimilasyon modelini savunduğunu ifade eder. Barbour hakkında ise kararı açık ve nettir. Polkinghorne Barbour'ın din ve bilim arasında kurmaya çalıştığı entegrasyona dayalı ilişki modelini asimilasyon olarak değerlendirir.[391]

3.2. Din - Bilim İlişkisinde İlişkiyi Başlatan Teklifin Kaynağına Göre Tasnif

Polkinghorne 2004 yılında yayınlanan *Science and Trinity: The Christian Encounter with Reality* (Din ve Teslis Hristiyanlığın Gerçeklikle Karşılaşması) isimli kitabında teoloji ve bilim arasında kurulan ilişkileri, ilişkiyi başlatan teklifin kaynağına göre yeni bir tasnife tabi tutar. Bu yeni tasnif daha ziyade bilim ve din arasında kurulan ilişkilerin nasıl bir teolojiyi hedeflediği ile ilgilidir. Polkinghorne bu tasnifte din ve bilim arasında kurulan ilişkileri 1. Deist, 2. Teist, 3. Revizyonist ve 4.Gelişimci olmak üzere dört farklı model altında sınıflandırır.[392] Polkinghorne'un bu tasnifi ile ilgili ikinci önemli kaynak ise 2007 yılında Cambridge Üniversitesine bağlı St. Edmunds kollejinde bulunan Faraday Enstitüsünde verdiği konferanstır.

3.2.1. Deist Model

Deist modelde din ve bilim ilişkisini kuran teklif, yoğunlukla bilim tarafından gelir. Bu modelin merkezinde bilim faaliyeti sonucu ortaya çıkan ve bilim içerisinde cevaplanamayan sorulara cevap arama kaygısı vardır. Eğer bilimi aşan bu "meta – sorulara" cevap arayacak isek, başvuru kaynağımız "saf bilimsel yargılar" olamaz. Bu durumda eldeki mevcut bilimsel bilgileri anlamlandırmak için "deizmin tanrısını

[390] Polkinghorne, *a.g.e*, s.8
[391] Polkinghorne, *a.g.e*, s.84
[392] John Polkinghorne, "Models for Relating Science and Religion" Dk. 29:20-29:47

andıran" ve mantıksal olarak da kolaylıkla savunulabilecek bir çeşit "kozmik zekâ" kavramı üretilir.[393] Polkinghorne bu çeşit bir arayışı ortaya çıkaran soruların kaynağı olarak iki neden gösterir. Bunlardan birincisi "tabiat kanunlarının doğasıdır." Saf bilimsel bakış açısından değerlendirildiğinde bunlar, evrende faal olduğu keşfedilen ve evrenin fiziki yapısının özelliklerini açıklayan bilimsel verilerdir. Bilim bunların kaynağını açıklamamakla birlikte, fiziki ve biyolojik süreçlerin özelliklerinin açıklamasını yaparken, bunları temel alır. Bu nedenle her disiplin, açıklanmamış bir temel üzerine inşa edilmiştir. Bilim için bu zemin, doğa yasaları tarafından sağlanır. Teoloji ise bilimsel kaygılardan bağımsız hususi bir Tanrının varlığı düşüncesi üzerine inşa edilir.[394]

Kâinatın anlaşılabilirliği ve yasalarının insanın keşfine açık olması, evrenin temel yapısının rasyonel olarak, insan tarafından anlaşılabilir olması ve bilime keşifler yapabilme imkânını vermesi; dahası varlığın bir düzen sergilemesi; bilim adamlarına "bütün bunlar sadece bir şans ürünü müdür? yoksa bütün bunların arkasında her şeyi var eden kutsal bir varlığa mı işaret etmektedir?" sorularını sordurmaktadır. Cevapları bilimin sınırlarını aşan bu türden soruları ortaya çıkaran ikinci neden, insan gibi bir varlıkta "bilincin" nasıl olup da ortaya çıktığı konusudur. Polkinghorne bunun "on dört milyar yıllık evrenin tarihinde gerçekleşen en dikkat çekici hadiselerden birisi" olduğunu ve bu yolla, bilimin mümkün hale geldiğini ifade eder. Bunun nasıl gerçekleştiği konusu da yine bilim tarafından, bilimin sınırları içerisinde kalarak cevaplanamayacak sorulardan birisidir.[395] Polkinghorne din - bilim ilişkisi görüşü bu modele uyanlar arasında Paul Davies'i zikreder. Davies'in din - bilim ilişkisi modelinin kaynağını daha çok bilim tarafından aldığını, teolojik kaygıların ikinci derecede ve bilimsel kaygıları destekleyici mahiyette bulunduğunu ifade eder.[396]

Polkinghorne deist din - bilim ilişkisi modelini, çok zayıf bir Tanrı tasavvuru ortaya koyduğu için eleştirir. Deist model Tanrısının, bilimin bilimsel kavramlarla ve teorilerle açıklayamadığı varlığın ve düzenin kaynağına dair sorulara cevap üretmeye

---

[393] Polkinghorne, *Science and the Trinity The Christian Encounter with Reality*, s. 11
[394] Polkinghorne, *a.g.e*, s. 11-12; John Polkinghorne, "Models for Relating Science and Religion" Dk. 29:47- 34:40
[395] Polkinghorne, *Science and the Trinity The Christian Encounter with Reality*, s. 13
[396] Polkinghorne, *a.g.e*, s. 14

yönelik bir Tanrı tasavvuru olduğu için mevcut teolojilerin sorunları konusunda herhangi bir çözüm önerisi getirmez. Dahası dini tecrübenin önemli bir parçası olan ibadet, haşir, ceza ve mükâfat gibi unsurlara yer olmayan bir Tanrı ve din tasavvuru ortaya koyar. Bu nedenle Polkinghorn'un da işaret ettiği gibi 18. yüzyılda rasyonel din arayışlarıyla başlayan çözülme, doğal teoloji, doğal felsefe aşamalarından geçerek ateizmle sonuçlanmıştır.[397]

3.2.2. Teist Model

Teist din – bilim ilişkisi modelinde ilişkiyi başlatan bilgi muhtevası, kaynağını hususi bir dinin teolojisinden alır. Hatta sadece bilgi muhtevası ile yetinilmez dinin düşüne tarzı ve tecrübesi de, üretilen yeni bilgi muhtevası konusunda belirleyici olur. Bununla birlikte, din – bilim ilişkisini ilgilendirmeyen hususi bazı dini inançlar gibi konular tartışma konusu yapılmaz. Burada daha çok Tanrının filleri tarihi süreci nasıl etkilemiştir ve bunlar nasıl yorumlanmalı gibi konular tartışılır.[398] Polkinghorne'un bu modele örneği ise Ian G. Barbour'dır. Polkinghorne Kitab-ı Mukaddese özgü çeşitli kavramları bolca kullanması ve özellikle de İsa'nın çileli sevgisinin bir ifadesi olarak çarmıhta hayatını feda etmesine özel vurguları nedeniyle Barbour'ın düşüncesinin Hristiyanlık çerçevesi içerisinde kaldığını ifade eder.[399]

Polkinghorne Barbour'ın Hristiyan dogmaları konusunda diğer teologlar tarafından ifade edilen düşünceleri derleyip aktarma konusunda zengin olmakla birlikte, kendi görüş ve değerlendirmelerini belirtme konusunda ketum davrandığını ifade eder. Polkinghorne Barbour'ı özellikle, Hristiyan düşüncesinin eksenini temsil eden İsa'nın yeniden dirilişi konusunda diğer teologların görüşlerini aktarmanın ötesinde bireysel herhangi bir görüş belirtmemesi nedeniyle eleştirir.[400]

Polkinghorne'un Barbour'ın teolojisinde gördüğü ikinci sorun, süreç metafiziğine yaptığı güçlü referanstır. Polkinghorne süreç metafiziğinin "olay merkezli" metafiziğini, modern kuantum teorisinin ortaya koyduğu fiziki temel ile uyuşmadığı için

[397] Polkinghorne, *a.g.e*, s. 15
[398] Polkinghorne, *a.g.e*, s. 16
[399] Polkinghorne, "Models for Relating Science and Religion" Dk. 34:40-37:25
[400] Polkinghorne, *Science and the Trinity The Christian Encounter with Reality*, s.18

sorunlu görür. Polkinghorne'un süreç metafiziğine ikinci eleştirisi ise, Tanrı tasavvuru konusundadır. Polkinghorne süreç metafiziğinin Tanrı tasavvurunu, "ikna" ile hareket etmeye zorladığı için "sınırlı ve zayıf" bir Tanrı tasavvuru olarak tanımlar ve böyle bir Tanrının geleneksel Hristiyan Tanrısının yaratma üslubuna uymadığını ifade eder. Polkinghorne Barbour'ın teist teolojisinin, Davies'in deist teolojisine göre daha zengin olduğunu ifade etmekle birlikte yine de, Hristiyan teolojisinin beklentilerini karşılama konusunda yetersiz olduğunu iddia eder.[401]

3.2.3. Revizyonist Model

Din - bilim ilişkisinde revizyonu savunan bu model, Hristiyan teolojisinin temel ilgi alanlarıyla geniş bir biçimde ilgilenmekle birlikte, bu konuların değerlendirmesinin modern bilimsel bilgiler çerçevesinde bir revizyona tabi tutularak yapılması gerektiğini savunur. Polkinghorne bu şekildeki bir yaklaşımın özellikle Kristoloji ve İsa'nın yeniden dirilişi konularında, geçmişte hiç tartışılmayan pek çok yeni tartışmayı da beraberinde getireceğine iddia eder. Polkinghorn'un din - bilim ilişkisinde bu model için örneği ise Arthur Peacocke'tır.[402]

Peacocke teolojinin her zaman kendine has sesiyle konuşabilme hakkını savunur ve teolojinin ilişkiler ağında bildiğimiz en bütünleşmiş boyut olduğuna inanır ve bu nedenle teolojik faaliyetin tabiatını açıklamak için geliştirilen kavram ve teorilerin, kendine has olması gerektiğini ifade eder. Polkinghorne, Peacocke'ın bilimsel yorumlarının teolojisi üzerindeki etkisine örnek olarak evrim teorisi ile ilgili görüşlerinin devam eden yaratılış (*creatio continua*) kavramına sağladığı desteği gösterir.[403]

Polkinghorne'un Peacocke'ın din - bilim ilişkisi modelinde önemli gördüğü hususlardan birisi de, "en iyi açıklamaya çıkarım" olarak ifade ettiği retrodüksiyon metodudur. Polkinghorne bu metodun hem bilim hem de teoloji için geçerli olduğunu ve bu metot sayesinde günümüzde yaşanan entelektüel rekabet içerisinde, teolojinin

---

401 Polkinghorne, *a.g.e*, s. 19-20
402 Polkinghorne, *a.g.e*, s. 20; Polkinghorne, "Models for Relating Science and Religion" Dk. 37:25-41:26
403 Polkinghorne, *Science and the Trinity The Christian Encounter with Reality*, s. 20-21

kendi gücüyle ayakta kalabileceğini iddia eder.[404] Polkinghorne revizyonist modelin teolojiyi geçmişin anlayış ve tecrübesinden kopararak, bugünkü güncel bilimsel bilgilerle değerlendirdiğini belirtir ve bu modeli dini özünden uzaklaştırma riski barındırdığı gerekçesiyle tenkit eder.[405]

3.2.4. Gelişimci Model

Gelişimci model, bilim ve teoloji arasındaki ilişkiyi "radikal bir değişimden ziyade sürekli bir keşif açılımı" olarak değerlendirir. Din ve bilim arasında hakikat arayışı konusunda birbirine yakın özellikler olmakla birlikte, birbirinden ayrışan özellikler de vardır. Bunlar arasında en önemlisi, teolojinin bilimde olduğu gibi kümülâtif olarak artan bir bilgi özellik taşımamasıdır. Bilim her zaman güncel anlayış tarzlarını yakından takip ederek, onlara uyum sağlayabilir. Teoloji ise, güncel bazı gelişmelerle sınırlı kalamaz ve "geçmişin tecrübesine dönmek zorundadır." 20. yüzyıl teologunun, dördüncü veya beşinci yüzyıldakilere bir üstünlüğü yoktur. Ayrıca teolojide bilimden farklı olarak en azından "geçmişe çıraklık yapacak derecede mütevazı olmak gerekir." Sonuç olarak teoloji, tarihi süreçlerden soyutlanamayan bir disiplindir, dahası, asırlar arası diyalog, teoloji disiplini için çok değerli bir kaynaktır. Ancak geçmiş asırlardan bize miras kalan bu değerli kaynak, günümüze uyum sağlayacak şekilde yeniden yorumlanarak aktarılacaktır. Bu nedenle Polkinghorne teolojideki değişimin "devrimci" değil, "evrimci" olmak zorunda olduğunu ve din - bilim ilişkisi sürecini bu modeller arasında en iyi açıklayan modelin gelişimci model olduğunu iddia eder.[406]

Polkinghorne gelişimci din - bilim ilişkisi modeline ise kendisini örnek olarak verir. *The Faith of a Physicist* (Bir Fizikçinin İnancı) ismiyle basılan Gifford konferanslarının giriş bölümünde, arayışının 20. yüzyıl anlayışıyla yeniden yorumlanmış ancak kilisenin nesiller boyu devam edegelen geleneksel anlayışı ile uyumlu bir temel oluşturmak olduğunu ve bunda kullanılması gereken metodun da dipten yukarı (*bottom-up*) düşünme metodu ile tecrübeyi anlam arayışının temeli olarak kabul eden retrodüksiyon metodu olduğunu ifade eder. Polkinghorne ancak bu şekilde

[404] Polkinghorne, *a.g.e*, s. 24
[405] Polkinghorne, *a.g.e*, s. 26
[406] Polkinghorne, *a.g.e*, s. 26-28, Polkinghorne, "Models for Relating Science and Religion" Dk. 41:26-44:47:24

motive edilmiş bir arayışın, günümüzde yaşanan disiplinler arası entelektüel fikir alışverişine iştirak ederek katkıda bulunabileceğini savunur.[407]

Polkinghorne'un din – bilim ilişkisinde ilişkiyi başlatan teklifin kaynağına göre yaptığı bu tasnifte modeller kişiye özel tasarlanmış modeller gibi görünmektedir. Polkinghorne her bir model için bilim adamlarından veya teologlardan somut örnekler verir. Deist model için Paul Davies, Teist model için Ian Barbour, Revizyonist model için Arthur Peacocke örnek olarak verilirken Gelişimci model için Polkinghorne kendi teolojisini örnek olarak gösterir. Somut örnekler, her ne kadar konunun anlaşılmasını kolaylaştırıcı bir durum ortaya çıkarsa da, tasnife konu modeller din ve bilim arasında tarihi süreçte ortaya çıkan ilişki tarzlarını kapsamlı bir biçimde örnekleme konusunda yetersiz görünmektedir.

---

407 Polkinghorne, *Science and the Trinity The Christian Encounter with Reality*, s. 28-29, Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottm up Thinker*, s. 6-8

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN - BİLİM İLİŞKİSİNDE ELEŞTİREL GERÇEKÇİLERİN SAVUNDUKLARI MODELLER

Eleştirel gerçekçiler hakikatin ve insanı hakikate ulaştıran bilginin birliğine inanırlar. Onlara göre hem din hem de bilim aynı hakikatin farklı boyutlarından bahsetmektedir. Bilim hakikate doğa dünyası üzerinden yaklaşırken din, aynı hakikate vahiy ve bir topluluğun dini tecrübesi üzerinden yaklaşır. Hakikate yaklaşım tarzları ile kullandıkları kavram ve modeller din ve bilim arasında bir farklılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Ancak eleştirel gerçekçiler, din ve bilimin birbirinden tamamen bağımsız iki farklı disiplin olarak konumlandırılmasına karşı çıkarlar.

Tarihi süreçte din doğanın anlamlandırılmasını teşvik ederek bilimlerin gelişmesine önemli katkıda bulunmuştur. Aynı şekilde Tanrı – âlem ilişkisinin açıklanmasında ve dini metinlerin yorumlanmasında bilimlerin de dine önemli katkıları olmuştur. Bu nedenle eleştirel gerçekçiler din ve bilim arasında çatışma ve ayrışmayı savunan modelleri reddederek ikisi arasında etkileşimi ve karşılıklı bilgi paylaşımını mümkün kılan modelleri tercih ederler.

Arthur R. Peacocke kendi savunduğu din – bilim ilişkisi modelini, "Aynı Hakikate Etkileşerek Yaklaşan Disiplinler" olarak adlandırır. Ian G. Barbour diyalog modelinin din – bilim ilişkisine sunabileceği katkıları kabulle birlikte, verimli bir din - bilim ilişkisi için yetersiz görür. Barbour'ın asıl savunduğu model ise, entegrasyon modelidir. Barbour din ve bilimin belli bir metafizik çerçevesinde entegrasyonunu savunur. John C. Polkinghorne ise din ve bilim arasında her iki disiplinin de özerklik ve özgünlüklerini koruyabilecekleri daha gevşek bir ilişki modeli olan "uyum" modelini savunur. Polkinghorn'un savunduğu diğer bir ilişki modeli ise "Gelişimci" modeldir. Gelişimci model dinin her devirde farklı disiplinlerin katkılarıyla ve zamanın şartlarına göre yeniden yorumlanarak aktarıldığını savunur.

1. ARTHUR R. PEACOCKE

Önceki bölümde Arthur Peacocke'ın din ve bilimi ilişkilendiren modelleri sekiz farklı model altında incelediğine değinmiştik ve Peacocke'ın bu modeller arasında savunduğu ve desteklediği modelin, "Aynı Hakikate Etkileşerek Yaklaşan Disiplinler" modeli olduğunu ifade etmiştik. Bu bölümde Peacocke'ın desteklediği bu modeli biraz daha detaylı olarak incelemeye çalışacağız.

Peacocke öncelikle din ve bilimin kognitif muhtevalarının nasıl ilişkilendirilebileceği konusu üzerinde durur. Din - bilim ilişkisi konusuna eleştirel gerçekçi bilgi teorisi merkezli yaklaşımın, bu iki disiplinin, aynı hakikatin farklı yönleri olduğu, dolayısıyla da birbirlerine söyleyebilecekleri herhangi bir şeylerinin olmadığı iddiasına karşı çıkar. Çünkü tarih, bize teolojinin bir disiplin olarak gelişiminin doğal dünya algısı ile iç içe olduğunu göstermiştir. Peacocke bu nedenle hem bilimi hem de teolojiyi "hakikatin tabiatına dair bir keşif" olarak değerlendirir.[408]

Eleştirel gerçekçi bir teolojinin hedefi model ve metaforlar vasıtasıyla Tanrı tecrübelerinin rasyonel bir açıklamasını sunmaktır. Böyle bir teolojinin, doğal dünyanın eleştirel gerçekçi bir bilimsel açıklamasını ciddiye alması bir zorunluluktur. Tanrı dünyaya "kendi varlığından bir varlık vermiştir." Dolayısıyla, doğayı anlamak, Tanrının doğası ve hedefleri hakkında bize bilgi verebilir. Bu nedenle Peacocke teolojinin en azından doğa hakkındaki "bilimsel görüşlerle bir uyum arayışında" olması gerektiğini savunur. Peacocke aynı şekilde bilimlere kendi sahaları içerisinde kendi metotlarını kullanarak çözemedikleri sorunlarla karşılaşmaları durumunda hiç şaşırmamalarını ve doğaya bakış açılarındaki yetersizliklerin farkına varmalarını tavsiye eder. Çünkü bilimler tarafından algılanamayan, ancak varlığın açıklanmasında ve anlamlandırılmasında dikkate alınması zorunlu, doğaya aşkın bir gerçeklik vardır. Bu nedenle eleştirel gerçekçi bir bilim ve teoloji kendisini hakikatin bilgisini sağlayabilecek tek kaynak olarak konumlandırmaktan vazgeçmeli ve daha ziyade "hakikate etkileşerek yaklaşan disiplinler "olarak tanımlayıp konumlandırmalıdır.[409]

---

[408] Peacocke, Th*eology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s. 21
[409] Peacocke, *a.g.e*, s. 21; Peacocke, *Evolution the Disguised Friend of Faith?* s.43

Peacocke bilimlerin gelişmesi neticesinde ortaya çıkan bilgi muhtevasının doğayı “farklı organizasyon seviyelerinden oluşan bir sistemler hiyerarşisi” olarak tanıttığına dikkat çeker. Her varlık seviyesinde, parçalardan oluşmuş bir bütün vardır ve her bir seviye ile ilgilenen bilim disiplini, kendi sahasını ilgilendiren ve sadece bu sahada gözlenen hususi davranışları, ilişkileri ve özellikleri açıklayabilen, diğer varlık seviyelerini açıklamak için üretilen kavramlara indirgenemez kavramlar oluşturabilir. Peacocke’ın savunduğu bu sistemler hiyerarşisi teorisinin önemli bir sonucu hiçbir gerçekliğin diğer gerçeklik seviyelerine tercih edilemeyeceğini, dolayısıyla da her bir seviyenin bilgisinin ancak “gerçekliğin bütününün bir kesiti” olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmasıdır.[410]

İnsan evrenin önemli bir doğal parçasıdır. İnsan tecrübesinin ortaklaşa aktarılan bazı türleri, çift yönlü olarak insandan Tanrı’ya ve Tanrı’dan insana doğru uzanır. Peacocke teolojiyi, insan ve Tanrı arasında gerçekleşen bu çift yönlü tecrübenin entelektüel bir analizi olarak yorumlar. Tanrının varlık ve faaliyetinin insan tarafından tecrübesi, karmaşıklık hiyerarşisinde doğal, toplumsal ve insan bilimlerinin açıklayabileceğinden daha bütünleştirici bir seviyede gerçekleşir. “Bu türden bir dini tecrübe durumunda insan, diğer insanlarla, doğal dünya ile, içkin olmakla birlikte aynı zamanda aşkın olan ile, bütün varlığın varlık kaynağı olan ile, insana ve dünyaya anlamını ve önemini veren yaratıcı ile bir etkileşim halinde bulunduğuna inanır.” Dolayısıyla teoloji, kavramsal zorunlulukları ifade eden inançları ve bir topluluğun ve bireylerin Tanrı tecrübelerini açıklayan modeller ile metaforları konu edinir.[411]

Peacocke doğa, insan ve Tanrı ilişkisini açıklayan teolojinin bütünleştirici rolünü “aşkın” ve “içkin” olmak üzere iki farklı açıdan inceler. Tanrının aşkınlığını vurgulayan bir teolojinin dili ve faaliyeti doğa, insan ve Tanrıyı da ihtiva eden insanın dini faaliyeti üzerindeki bütünleştirici bir tefekküre yoğunlaşır. Bu tür bir teoloji Tanrının varlığını ve varlığını ondan alan varlıklar arasındaki mutlak ontolojik ilişkileri inceleyen bir disiplin olarak, bütün disiplinlerin zirvesinde yer alır. Tanrının mutlak varlığından ziyade, varlıktaki tasarruf ve faaliyeti üzerinde yoğunlaşan bir teoloji ise Tanrının içkinliğini ve bütün doğal hadiselerdeki varlığını vurgular. Böylece

---

[410] Peacocke, *Theology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s. 22
[411] Peacocke, *a.g.e*, s. 22

seviyelerden herhangi birisi Tanrının bütün seviyelerde bütün zaman ve mekânda devam eden yaratma faaliyeti ile ilişki halinde görülerek değerlendirilebilir. Peacocke insanın ve Tanrının dünya ile ilişkisinin yorumlanmasında aşkınlık ve içkinlik kavramlarının kapsamlı bir sentezini zorunlu görür ve aşkın olanın aynı zamanda içkin olduğuna dikkat çeker. İşte bu nokta Tanrının, daha ziyade aşkın yönünü araştıran teoloji ile doğaya içkin faaliyetlerini araştıran bilim arasındaki karşılıklı etkileşim ve uyum arayışına dayalı ilişkisinin başlangıç noktasıdır.[412]

Peacocke'ın eleştirel gerçekçi bilim tasavvuru, doğal dünyanın gerçekte nasıl olduğuna dair ve dünyada gerçekleşen hadiselerin tabiatına dair, doğal bilimlerin bize mantıklı ve ikna edici bir açıklama sunduğuna inanmamız için güvenilir dayanaklarımız olduğunu savunur. Bilim dilinin metaforik tabiatını kabulle birlikte bilimin doğal dünyanın en azından bazı yönlerini açıklamada başarılı olduğunu, tabiatı tahmin ve kontroldeki başarısına dayanarak söyleyebiliriz. Bununla birlikte doğa, insan ve Tanrı ilişkisine dair araştırmamızda bilimsel açıklamalar arasında sadece en iyi şekilde yerleşmiş ve geniş kabul görmüş olanlar dikkate alınmalıdır.[413]

Peacocke karmaşıklık hiyerarşisinde yüksek bir pozisyonda konumlandırdığı teolojinin konumu gereği doğa, insan ve Tanrı ilişkisini açıklayabilmek için daha az karmaşık seviyelere dair bilimin geliştirdiği yeni bilgileri ve modelleri yakından takip etmesi gerektiğini ifade eder.[414] Peacocke'a göre teoloji, bir disiplin olarak bütün bilimsel disiplinlerle ilişkilendirilebilecek ilgi alanı ve bakış açısına sahip bir disiplindir. Doğaya ve varlığa böylesine geniş bir perspektiften bakabilen teoloji, bakış açısı ve konusu sınırlı disiplinlerin keşiflerini entegre ederek doğayı ve varlığı anlamlandırma adına verimli neticeler doğurabilir. Ancak bulunduğu konum itibariyle diğer disiplinlerin kendi alanları ile ilgili ulaştıkları verilerin de teolojiyi etkilemesi ve dönüştürmesi kaçınılmaz görünmektedir.

Peacocke'ın teoloji ve bilimi aynı hakikate etkileşerek yaklaşan disiplinler olarak konumlandırdığı din – bilim ilişkisi modeli doğa ve gerçeklik hakkında hem din

[412] Peacocke, *a.g.e*, s. 23: Peacocke, *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s.36-37
[413] Peacocke, Th*eology for a Scientific Age, Being and Becoming*, s. 28
[414] Peacocke *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, s.51

hem de bilim için geçerli ortak bir referans noktasına ihtiyaç duyar. Bu nedenle hem teolojinin temel kavramlarının, hem de bilimin temel varsayım ve kabullerinin birbirini dışlamayacak biçimde yeniden yorumlanmasını gerekli kılar. Bunun için de bilimin, teolojik verileri ışığında, teolojinin de, bilimsel veriler ışığında yeniden yorumlanması zorunlu hale gelir.

Polkinghorne Peacocke'ın bu din – bilim ilişkisi modelini revizyonist model olarak tasnif eder. Polkinghorne revizyonist modelin teolojiyi geçmişin anlayış ve tecrübesinden kopararak bugünkü güncel bilimsel bilgilerle değerlendirmenin onu özünden uzaklaştırma riski taşıdığı gerekçesiyle tenkit eder. Ian G. Barbour ise Peacocke'ın din - bilim ilişkisi modeline büyük oranda sempati duyduğunu ifade etmekle birlikte onu, bilimsel ve teolojik argümanlar arasında sistematik bir uzlaştırmayı gerekli görmediği için eleştirir. Barbour etkileşimle sınırlı kalan bir din - bilim ilişkisi modelini yetersiz bulur ve felsefi kategoriler vasıtasıyla din ve bilim arasında sistematik bir entegrasyonu savunur.[415]

Peacocke'ın din – bilim ilişkisi modelindeki sorun, din ve bilim arasında öngörülen etkileşimin mahiyeti konusunda pek fazla detay sunmamasıdır. Peacocke'ın din ve bilim arasında öngördüğü etkileşimin mahiyeti açık uçlu ve müphemdir. Etkileşme kavramı birbirini yok sayma hariç çatışma ve uzlaşma anlamlarını bir arada taşıyan, kapsamı çok geniş bir kavramdır. Peacocke din – bilim ilişkisinin çatışma temelinde ele alınmasına karşı olduğunu açıkça belirtmiştir, ancak burada öngördüğü model, din ve bilim arasındaki bir çatışmayı dışlamayan bir modeldir. Diğer taraftan etkileşim neticesinde din ve bilim birbirlerini müspet manada etkileyerek, hakikate yaklaştırabilir veya menfi manada etkileyerek hakikaten uzaklaştırabilir. Nitekim Aristo paradigmasının bir parçası olan Batlamyus'un dünya merkezli evren modeli, zamanla kilisenin bir doktrini haline gelmiş ve konuyla ilgili alternatif araştırmalar yapılmasını yüzyıllarca engellemiş ve hakikate yaklaştırmak yerine hakikatten uzaklaştırmıştır. Peacocke tarihi süreçte din ve bilim arasında yaşanan ilişki konusunda sadece durum tespiti yapmakla yetinmektedir. Dolayısıyla Peacocke'ın din – bilim ilişkisi modeli eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin getirdiği sınırlama ve konumlandırma dışında verimli

[415] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.101

bir din – bilim ilişkisinin nasıl kurulabileceği konusunda yeni herhangi bir model önermemektedir.

Peacocke'ın kendi eserlerinde dikkatimizi çeken din - bilim ilişkisi modeli ise, daha çok geleneksel Hristiyan teolojisi ile süreç metafiziği arasında oluşturulan kapsamlı bir sentez ve entegrasyonu çağrıştırmaktadır. Peacocke'ın teolojisi geleneksel Hristiyan teolojisinin güncel bilimsel kavramlarla revize edilerek süreç metafiziğine uydurulmaya çalışıldığı izlenimi vermektedir.

2. IAN G. BARBOUR

Önceki bölümde Barbour'ın din ve bilim arasında kurulan ilişkileri çatışma, ayrışma, diyalog ve entegrasyon modelleri olarak tasnif ederek, ilk üç modele olan eleştirilerini incelemiştik bu bölümde de Barbour'ın verimli bir din - bilim ilişkisi kurulabilmesi için uygun gördüğü model olan entegrasyon modelini inceleyeceğiz.

Barbour din ve bilim arasında kurulabilecek en verimli ilişkinin belli bir metafizik çerçevesinde din ve bilimin entegrasyonu ile kurulabileceğini iddia eder. Barbour din – bilim ilişkisinde entegrasyona dayalı bir ilişki kurmayı hedefleyen modelleri 1. Doğal Teoloji (*Natural Theology*), 2. Doğa Teolojisi (*Theology of Nature*) ve 3. Sistematik Sentez olmak üzere üç farklı model halinde inceler.

2.1. Doğal Teoloji

Doğal teoloji, bilimsel verilerden hareketle, doğadaki düzen ve tasarımı bir yaratıcıya dayandırarak Tanrının varlığını ispatlamaya çalışan bir din - bilim ilişkisi modelidir. Barbour doğal teoloji modeline örnek olarak Thomas Aquinas'ın da savunduğu kozmolojik kanıt ile teleolojik kanıtı örnek olarak verir. Doğal teoloji modeli, tarihi süreçte David Hume'un eleştirisine kadar, modern bilimin kurucuları olarak kabul edilen Isaac Newton ve Robert Boyle dâhil, pek çok bilim adamı ve düşünür tarafından savunulan bir modeldir. 18. yüzyıl doğal teolojisi doğayı bir saat, Tanrıyı da bir saatçiye benzeterek, çok katı bir determinizmi savunan deist Tanrı tasavvurunu savunmuştur. David Hume doğadaki kötülük sorununun düzen argümanını boşa çıkardığını belirterek, doğadaki tasarımı ortaya çıkaran prensibin dışarıda değil,

organizmaların kendi içinde aranması gerektiğini savunmuş ve düzen argümanın en iyi ihtimalle varlığı sonsuz bir Tanrının varlığına işaret edebileceğini, bunun da, teizmin her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen Tanrısı için bir argüman oluşturmayacağını iddia etmiştir. Hume'un kötülük sorunundan hareketle deist Tanrı tasavvuruna yönelttiği bu eleştiri, doğal teoloji çalışmalarına da ciddi bir darbe indirmiştir.[416]

Doğal teolojinin günümüzdeki formu olan akıllı tasarım, artık Tanrının varlığına dair delil getirme iddiasında bulunmaz ancak "teizmin, en azından evrenin tarihine dair diğer argümanlar kadar makul olduğunu" iddia eder. Günümüzde akıllı tasarım argümanının en önemli yorumu "Antropik Prensip" adı altında geliştirilmiştir. Astrofizikçiler evrendeki hayatın çok hassas dengeler içerisinde ortaya çıktığını ve geliştiğini iddia ederler. Büyük patlama teorisine göre, evrenin başlangıcındaki fiziki değerlerde çok az bir farklılık olsaydı bugün hayat olmayacaktı. Antropik prensibi savunanlar bu tespitten hareketle evrenin hayat olabilmesi için çok hassas bir biçimde tasarlandığını iddia ederler.[417]

Barbour doğal teolojiyi, dini ve kültürel farklılıklara rağmen, üzerinde uzlaşılabilecek bilimsel verilerden hareketle bir din - bilim ilişkisi modeli kurmaya çalıştığı için ve günümüzün çok dinli ve çok kültürlü toplumlarında toplumsal uzlaşma zemini sağlayabilme ihtimali nedeniyle "umut verici bir model" olarak değerlendirir. Materyalist ve pozitivist felsefelerin ortaya koyduğu bilim tasavvuru, dini inançlar tarafından savunulan aşkın gerçeklik tasavvurunu tehdit etmektedir. Barbour doğal teolojinin materyalist ve pozitivist dünya tasavvurları ile mücadele konusunda bütün dinlerin inananlarını bir araya getirerek, toplumsal ve evrensel barışa katkı sağlayabileceğini ifade eder.[418]

Doğal teoloji bilim adamlarının araştırmalarında karşılaştıkları ve hayrete düştükleri durumların açıklanmasında ve felsefi materyalizmin bazı iddialarına karşı bir yanıt sunma konusunda başarılı olmakla birlikte, bir gelenek içerisinde gerçekleşen bireysel dini tecrübelerin nasıl yorumlanacağı gibi konularda çaresiz kalmıştır. Bu nedenle Barbour, doğal teolojinin en iyi ihtimalle bizi, dünyadan uzak akıllı bir

---

[416] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.28
[417] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.100
[418] Barbour, *a.g.e*, 100

tasarımcı olan, deizmin Tanrısına götürebileceğini iddia eder. Bununla birlikte tarihsel bir dini geleneğin teistik inançları ve bireysel dini tecrübesiyle sentezlenerek doğal teolojinin bu sınırlılıklarının da giderilebileceğini belirtir.[419]

2.2. Doğa Teolojisi

Doğa teolojisi bu tezde görüşlerini incelediğimiz eleştirel gerçekçi bilim adamı teologların üzerinde uzlaştıkları, bir teoloji modelidir. Barbour din ve bilim arasında kurmaya çalıştığı entegrasyonu, doğa teolojisinden istifade ile kurmaya çalışır. Doğa teolojisi, doğal teolojide olduğu gibi bilimden hareket etmez, doğrudan bir dini topluluğun geleneğinden yola çıkar ve bu geleneğin inançlarının modern bilim çerçevesinde yeniden nasıl yorumlanıp düzenlenebileceği konusu üzerinde durur.

Teologlar yüzyıllardır Tanrının her şeye gücünün yetmesi (*omnipotence*) ve bilgisinin her şeyi kuşatması (*omniscience*) sıfatlarını insan özgürlüğü ve kötülük sorunu ile uzlaştırmaya çalışmışlardır. Yeni bilim tasavvuru ile birlikte, farklı bilim alanlarında doğa yasaları karşısında şansın rolünü vurgulayan yeni bir sorun ortaya çıkmıştır. Şu halde, hala bilim adamına şans olarak görünen şeyin, gerçekte Tanrı tarafından kontrol edildiğini iddia eden geleneksel görüşü savunmaya devam mı edeceğiz? yoksa bu şekildeki bir dünyanın yaratılmasında Tanrının bilgi ve gücünün sınırlılığını kabul ederek, insan özgürlüğü ve şansa yer mi açacağız? Geleneksel modellerin dışına çıkarak Tanrı – âlem ilişkisini nasıl kurabiliriz? Barbour bir doğa teolojisi oluştururken öncelikle gerek teoloji gerekse bilim için bu türden sorulara verilecek yanıtların önemine dikkat çeker.[420]

Barbour doğanın genel özellikleri konusundaki bilgilerimizin Tanrı – âlem ilişkisi modellerimiz üzerindeki etkisine de dikkat çeker.

> "Günümüzde doğa, şans ve yasaların karşılıklı etkileşimi neticesinde dinamik olarak evrilen bir süreç olarak algılanmaktadır. Evrim süreci pek çok yenilikleri de beraberinde getirmiştir. Doğa düzeni kendi iç bağımsızlığı olan çok seviyeli bir düzendir. Doğanın bu yeni tasavvuru, Tanrının doğa ve insan ile olan ilişkileri konusundaki görüşlerimizi de etkiler. Tanrının doğaya olan içkinliğini vurgulayan süreç metafiziği, doğaya bakış açımız ile ona verdiğimiz değeri de

---

[419] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.30
[420] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.192

> etkileyecektir ve çevre etiği konusunda pratikte bazı sonuçlar doğuracaktır. Aynı şekilde kötülük sorunu, evrimci bir dünya tasavvurunda statik bir dünya tasavvuruna göre daha farklı bir biçimde yorumlanabilecektir."[421]

Barbour Teolojinin, güncel bilimsel veriler ışığında yeniden yorumlanması konusunda, dini kaynakların ciddiye alınmakla birlikte lâfzî olarak ele alınmaması gerektiğini savunur. Çünkü "vahiy, bir kitabın hatasız olarak diktesi değil, insanların hayatında gerçekleşen ve hayatı şekillendiren bir hadisedir." O, daha ziyade "ilahi tekliflerin ve insanın bu tekliflere yanıtının yine insan tarafından tutulmuş bir kaydıdır." Barbour teolojiyi bu kayıtlar ile dini topluluğun tecrübesi üzerine "eleştirel bir tefekkür" olarak tanımlar.[422]

Bir teolojik düşünceyi ifade için kullanılan kavramlar, kaçınılmaz olarak düşüncenin üretildiği toplumun kültürel kabullerinden etkilenirler. Nitekim geçmişte gerek Helenistik düşünce, gerekse Aristo felsefesi, teolojik düşünceyi önemli ölçüde etkilemiştir. Barbour doğal dünyanın tabiatına dair bilimlerin aktardığı bilgilerin önemini vurgulamakla birlikte, bilimin sınırlarını aşan iddialarda bulunan materyalist metafiziğe ve bilimde indirgemeciliğe karşı çıkar. Barbour Teizm ve materyalizmi iki alternatif inanç sistemi olarak yorumlar. Çünkü her ikisi de, mutlak hakikati kuşatma iddiasındadır. Eğer bilim, kendisinin tek geçerli bilgi kaynağı olduğunu iddia ederse, bu durumda, diğer bütün alternatif bilme yolları geçersiz duruma düşmektedir. Barbour Tanrı inancının, belli hadiseler arasındaki ilişkileri açıklamak için ortaya atılan bilimsel hipotezlerle rekabet halindeki bir hipotez olmadığını ifade eder. Barbour Tanrı inancını "tarihi gelenekler tarafından oluşturulan bir topluluk içerisinde bir hayat tarzına bağlılık" olarak yorumlar ve inancın hiçbir zaman bilimsel araştırmalara bir alternatif oluşturmadığını, dolayısıyla bilimsel araştırmaların yerine geçemeyeceğini ifade eder.[423]

Doğa teolojisi din ve bilimi, ilgi alanları itibariyle örtüştükleri alanlar olmakla birlikte, belli oranda bağımsız düşünce kaynakları olarak değerlendirir. Özellikle yaratılış ve insan tabiatı ile ilgili dini inançlar, bilimsel bulgulardan oldukça fazla etkilenecektir. Dini inançlar ve bilimsel yorumlar arasında bir uyum sağlayabilmek için dini inançlarda, diyalog modelinde öne sürüldüğünden daha kapsamlı revizyonlar ve

---

[421] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* 101
[422] Barbour, *Nature, Human Nature and God*, s.3-4
[423] Barbour, *a.g.e*, s.4-6

değişiklikler gereklidir. Barbour bu tür bir entegrasyon sürecinde teologa spekülatif, sınırlı, terk edilme ihtimali yüksek olan bilimsel teorilerle riske girmek yerine seçimlerini daha kapsamlı genel kabul görmüş bilimsel teorilerden tarafa yapmasını tavsiye eder.[424]

2.3. Sistematik Sentez

Barbour metafiziği gerçekliğin farklı yönlerinin açıklanabilmesi için "genel kavramlar oluşturma arayışı" olarak değerlendirir. Bir metafizik oluşturulurken, genellikle bütün olguların en temel özelliklerini temsil edebilecek, kapsamlı bir kavramsal çerçeve oluşturulmaya çalışılır. Kapsamlı bir metafizik, farklı alanların ortaklaşa düşünce üretebilmesi için ortak bir zemin sağlayabilir. Sistematik sentez modeli, din ve bilimin kapsamlı bir metafizik çerçevesinde, tutarlı bir dünya görüşüne katkısını sağlayarak, ikisi arasında kapsamlı bir ilişki modeli oluşturmaya çalışır.

Süreç metafiziği hem din hem de bilimin etkisi ve katkısıyla oluşturulmuş bir metafiziktir. Bu nedenle Barbour din ve bilim arasında kurmak istediği sistematik sentez için süreç metafiziğini tercih eder. Süreç metafiziği bilimsel açıdan, kuantum fiziğinin tasvir ettiği gerçekliğin "birbirinden bağımsız parçacıklar" yerine "anlık hadiselerden ve iç içe girmiş alanlardan oluştuğu" görüşünü benimser. Bu nedenle süreç düşüncesinde, kendi kendisini taşıyan bağımsız objelerden ziyade, değişim süreci ve olaylar arasındaki ilişkiler daha merkezi bir konumdadır. Aynı şekilde evrimciler tarafından öne sürülen, doğanın düzen kadar değişimin de esas olduğu, iç içe girmiş olaylar ağından oluştuğu görüşü de benimsenmiştir.[425]

Süreç metafiziği doğada düzen kadar değişim, şans ve yeniliklerin de esas olduğunu kabul eder. Buna göre doğa, henüz tamamlanmamıştır ve oluş sürecindedir. Süreç düşünürleri indirgemeciliğe karşı çıkar ve gerçeklik seviyeleri arasında özgünlük kadar, devamlılığın da esas olduğunu iddia ederler. Her seviyede karşımıza çıkan özelliklerin, daha önceki ve daha aşağı seviyelerde, mutlaka daha az gelişmiş öncü formları vardır. Süreç düşüncesi zihin – beden düalizmine karşı ve zihne hiç yer

[424] Barbour, *When Science Meets Religion*, s. 31
[425] Barbour, *a.g.e*, s.34

olmayan materyalist monizme karşı, bütün olayları hem içeriden, hem de dışarıdan çift yönlü olarak değerlendirir.[426]

Süreç metafiziği gerçekliğin zihin ve beden gibi iki faklı temel unsurdan oluştuğunu iddia eden "düalizme" ve tek bir töz olan maddeden oluştuğunu iddia eden "materyalizme" karşı çıkar ve gerçekliğin "tek bir çeşit olayın iki farklı görünüş veya aşamasından" oluştuğunu savunur. Süreç felsefesi bütün "olayların ortak karakterini vurgulaması nedeniyle monist bir felsefe" olmakla birlikte, aynı zamanda bu "olayların çok seviyeli bir düzen olarak, farklı şekillerde organize edilebileceğini kabul ettiği için, çoğulcu bir metafizik" tasavvuruna sahiptir.[427]

Barbour süreç düşüncesi Tanrı tasavvurunun özelliklerini şöyle anlatır:

> Tanrı yenilik ve düzenin kaynağıdır. Evrim çok uzun ve tamamlanmamış bir süreçtir. Tanrı düzen ve yapı kadar özgürlük ve yeniliğe de izin vererek, bireysel varlıkların kendilerini var etmelerine izin verir. Süreç Tanrısı Hristiyanlığın evrene aşkın hükümdar Tanrısı değildir. Tanrı her zaman, dünya ile etkileşim halindedir ve gerçekleşen bütün hadiseler üzerinde etkilidir. Tanrı hiçbir hadisede tek neden olmamakla birlikte, her hadisede mutlaka bir etkiye sahiptir. Süreç metafiziği her yeni hadiseyi, varlığın geçmişi, kendi etkisi ve Tanrının etkisinin ortaklaşa bir ürünü olarak değerlendirir. Buna göre Tanrı dünyaya aşkın olmakla birlikte, her hadisenin yapısında hususi bir surette dünyaya içkindir. Tanrının varlığa ve olaylara içkinliği art arda gelen saf doğal hadiseler arasında Tanrının hâkimiyetinde bulunan fasılalar bulunduğu şeklinde anlaşılmamalıdır.[428]

Süreç teolojisine göre Tanrı, kötülüğü tamamen ortadan kaldırmak yerine daha iyi olana dönüştürmeye çalışır. Süreç Tanrısı, dünyadaki çile ve ıstırabı paylaşan bir hikmet ve şefkat tanrısıdır. O aynı zamanda kötülüğü dönüştürücü güçtür. Süreç Teolojisine göre Tanrının gücü sınırlanmıştır. Düşük seviyelerde gerçekleşen olaylar, temelde tekrara dayanan mekanik olaylardır. Bununla birlikte bu seviyelerde gerçekleşen hadiseler, yine de, Tanrının niyetleri ile uyum içerisinde gerçekleşir. Evrim sürecinde ortaya çıkan, Tanrının devam eden yaratması uzun, zahmetli ve mevcut olan üzerine bina ederek gerçekleşir. Süreç Tanrısı her şeyi kontrol ederek değil de, her şeyde bir yanıt verme imkânı oluşturarak yaratır. Bu nedenle Tanrının etkisinin en güçlü olduğu varlık insandır. Tanrının ilahi teklifi, kendisini en iyi dini tecrübe ve tarihsel bir

[426] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.104
[427] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.35
[428] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.35

gelenek içerisinde gösterir. [429] Bu noktada teolojinin dini tecrübe ve tarihsel vahye dayanması gerektiği konusundaki önerisi Barbour'ın Tanrı – âlem ilişkisinin mahiyeti konusundaki bu görüşleri ile örtüşmektedir.

Barbour geleneksel Hristiyan teolojisinin süreç metafiziği ile sentezlenerek yeniden yorumlanması neticesinde ortaya çıkan süreç teolojisini, eleştirel gerçekçi bir teoloji modelinde bulunması gereken kıstaslar açısından değerlendirir ve süreç teolojisine dayalı bu yeni teolojinin, geleneksel Hristiyan teolojisinden uzaklaşıp uzaklaşmadığını araştırır. Barbour'ın değerlendirmeye tabi tuttuğu kıstaslar ve değerlendirmeleri şöyledir:

1. Verilerle Uyumluluk: Barbour süreç teolojisinin yaratıcı sevgi olarak tanımladığı Tanrı tasavvurunu, Hristiyanlığın Tanrı ile insan arasındaki uzlaşma tecrübesi (*reconciliation*) ile uyumlu görür. Tanrının sırlı (*numinous*) tecrübesinin süreç düşüncesindeki Tanrı tasavvurunun Tanrının aşkınlığına ve ahlaki gayesine yapılan vurgu ile yeterli oranda temsil edilebileceğini savunur. Çünkü süreç düşüncesinde ahlaki zorunluluk çokça vurgulanmıştır. Diğer taraftan düzen ve yaratılış gibi kavramlar süreç düşüncesinde merkezi konumda bulunan kavramlardır. Barbour bir topluluğun dini ritüel ve hikâyelerini, yorum gerektiren veriler olarak değerlendirir. Süreç görüşlerinin, sadece teolojik modellerle değil, aynı zamanda Kitab-ı Mukaddesteki kayıtlarla ve bu kayıtların oluşturduğu dini topluluğun tecrübesiyle de karşılaştırılarak uygunluğunun test edilmesini önerir.[430]

2. Tutarlılık: Hristiyan teolojisine dayalı bir süreç metafiziğinde, her türlü yeni yorumun, Hristiyan geleneğinin merkez çekirdeği ile uyumlu olması gerekir. Barbour Imre Lakatos'un araştırma programları metodolojisinden hareketle, teolojik araştırma programının çekirdeğine, İsa'nın şahsında ortaya çıkan yaratıcı sevgi olarak Tanrı inancını yerleştirir. Çevreye ise, evrimci kozmos, insan özgürlüğü, kötülük sorunu açısından yeniden yorumlayabilmek için, Tanrının her şeye gücünün yetmesini (*omnipotence*) yardımcı hipotez olarak yerleştirir. Barbour yeni doğa tasavvurunun Tanrı – âlem ilişkisinin yeniden yorumlanmasını zorunlu kıldığını ancak, bunun merkez

[429] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.327
[430] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.327

çekirdek olan, Tanrı inancı terk edilmeden de yapılabileceğini iddia eder. Barbour Süreç teolojisinin iç tutarlılık bakımından çok güçlü olduğunu ve kategorik olarak Tanrının doğada, tarihte, dini tecrübede ve İsa'nın şahsında insandaki etkilerinin ifade edilebileceğini savunur. Barbour ayrıca, bu tutarlılığın, Kutsal Ruh'un bütün bu alanlarda faal halde olmasında da görülebileceğini, bunun da hayatlarımızın bireysel, toplumsal ve ekolojik boyutlarının entegre edilmesinde, bize yardımcı olabileceğini belirtir.[431]

3. Kapsam: Süreç düşüncesi bilimsel, dini, ahlaki ve estetik gibi farklı tecrübe şekillerinden tutarlı bir açıklama sunarak, şümullü bir dünya görüşü oluşturmaya çalışır. Barbour süreç düşüncesinin, kapsamının geniş olması nedeniyle, kavramlarının soyut kalmakla birlikte, diğer metafizik sistemlerle karşılaştırıldığında, kategorilerinin daha zengin bir tecrübe çeşitliliğine izin verdiğini ifade eder.

4. Verimlilik: Barbour süreç düşüncesinin, teolojik düşünceye canlılık getirdiğini, son yıllarda da farklı alanlara ve disiplinlere yayıldığını ifade eder. Dini düşüncelerin verimliliğini değerlendirmenin farklı boyutları vardır. Örneğin, ahlaki eylem teşvik edilip destekleniyor mu? Süreç teolojisi ekolojik sorunlar ve sosyal adalet gibi günümüzün ahlaki sorunları üzerinde hassasiyetle durur. Dolayısıyla süreç düşüncesi, gerek bireysel dini tefekkür ve tecrübenin zenginleştirilmesinde, gerekse toplumsal eylem gerektiren ahlaki konularda dini hayata önemli katkı sağlayabilir.[432]

Barbour sonuç olarak, süreç teolojisinin geleneksel Hıristiyan teolojisinden uzaklaşmadığını ve eleştirel gerçekçi teoloji modelinin kıstaslarını karşılayan, geçerli bir teoloji olduğunu iddia eder.[433] Barbour diğer modellerle karşılaştırıldığında, süreç modelinin zayıflıklarının daha az olduğunu belirtmekle birlikte, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinden hareketle, bütün modellerin sınırlı ve parçalı olduğunu ve hiçbir modelin gerçekliğin yeterli ve tam resmini veremeyeceğini de özellikle vurgular.

Polkinghorne süreç metafiziği Tanrı tasavvurunu, Tanrıyı ikna ile hareket etmeye zorladığı için sınırlı ve zayıf bir Tanrı tasavvuru olarak değerlendirir ve böyle

---

[431] Barbour, *a.g.e*, s.328
[432] Barbour, *a.g.e*, s.328
[433] Barbour, *a.g.e*, s.328

bir Tanrının geleneksel Hristiyan Tanrısının yaratma üslubuna uymadığını ifade eder. Barbour ise, süreç Tanrısının gücünün tek yanlı ve kontrol edici bir güç olmadığını; sevgi ve ilhamın ikna edici gücüne dayalı bir güç olduğunu; bu gücün varlıkların gücünü engellemeden, yaratıcıya yetki veren bir güç olduğunu belirttikten sonra, saf gücün korku ve tazim gerektirmesine karşılık, sevgi ve iyiliğin gücünün Tanrıya yarattıklarından dolayı şükrü, ibadet ve bağlılığı gerektiren bir güç olduğunu ifade eder ve süreç teolojisi Tanrı tasavvurunu savunur.[434]

Barbour bir sistematik sentezde doğal teolojiye, dolayısıyla bilime fazla dayanıp güvenmenin, dinî olarak hayati öneme sahip tecrübe alanının ihmalini netice verebileceğine dikkat çeker. Barbour, Hristiyanlık söz konusu olduğunda hayatın yeniden şekillendirilmesi, kırıklıkların tamiri, Tanrı ile yeni bir ilişkinin ifadesi gibi hususların, dini hayatı kuşatan, önemli hususlar olduğunu ifade eder. Bununla birlikte kurtuluş düşüncesi, bizi, yaratılışı değersiz görmeye sevk etmemelidir. Çünkü bireysel ve toplumsal hayatımız, bizim dışımızdaki yaratılmış düzenle çok yakından ilişkilidir. Kurtuluşumuz dünyada ve dünya ile birliktedir. Dünyadan bir kurtuluş değildir. Bu nedenle tutarlı bir teoloji için, gerek bilimsel, gerekse dini kaynaklardan yeterince istifade edebilmek için, bir doğa teolojisi modeline ihtiyaç vardır.[435]

Barbour Aristo metafiziğinden hareketle din - felsefe ve bilimi uzlaştırmak için oluşturulan, katı sistematik felsefelerin, hem teolojiye, hem de bilime büyük zarar verdiğine dikkat çeker. Özellikle 13.yy ile 17. yy arasında Aristo paradigmasının bütün bilgi alanlarındaki hâkimiyeti gerek teoloji, gerekse bilime büyük zarar vermiştir. Barbour bu nedenle uyum ve tutarlılık arayışında, henüz olgunlaşmamış veya dışarıdan dayatılan sentezlerden kaçınmak gerektiğini ifade eder. Çünkü böyle bir arayışta, nihai ve bütüncül bir sistem beklenemez, bu nedenle, bu yöndeki bir teşebbüs, daha ziyade keşfe yönelik, şüpheci, açık uçlu ve faklı tecrübe türlerine açık olabilmesi için belli oranda çoğulcu olmalıdır. Barbour Hristiyanlığın hiçbir metafizik sistemle özdeşleştirilemeyeceğini, bu nedenle, bir metafizik sitem alınırken dini onunla "özdeşleştirmek" yerine, ona "adapte etmek" gerektiğini ifade eder. Barbour süreç metafiziğinin bazı süreç görüşlerinin alınabileceğini ve bu görüşlerin klasik dini

[434] Barbour, *a.g.e*, s.326
[435] Barbour, *a.g.e*, s.105

modelleri yeniden düzenleyerek, hem dini topluluğun tecrübesini, hem de çağdaş bilim anlayışını birlikte yansıtabileceğini savunur.[436]

Barbour ne dinin, ne de bilimin, metafizik bir sistemle özdeşleştirilmemesi gerektiğini özellikle vurgular. Barbour'a göre bütün gerçekliği kapsadığını iddia eden, önceden kurgulanmış bir senteze uydurabilmek için bilimsel ya da dini hakikatlerin çarpıtılmasında büyük bir tehlike vardır. Bu nedenle, tecrübenin zengin çeşitliliğini ve bilimsel yasa ve ilkelere indirgenemezliğini her zaman akılda tutmak gerekir. Eğer tecrübeyi birbirinden bağımsız alanlara veya kompartımanlara ayırırsak onu çarpıtmış oluruz, onu kapsamlı bir entelektüel sisteme veya ideolojiye uydurmaya çalışırsak yine çarpıtmış oluruz. Tutarlı bir gerçeklik tasavvuru, farklı tecrübe türlerini bünyesinde barındırabilmelidir.[437]

Barbour süreç metafiziğinin, bilime herhangi bir katkısının olamayacağını peşinen kabul eder. Ancak böyle bir metafiziğin, din ve bilimin doğa hakkındaki görüşlerinin entegre edilerek, bütüncül bir dünya görüşü oluşturulmasına katkıda bulunabileceğini, hatta bütün dünya sürecinin ve bütün çeşitleriyle insan tecrübesinin tutarlılığının, ancak böyle bir metafizikle sağlanabileceğini iddia eder.[438]

3. JOHN C. POLKINGHORNE

Polkinghorne din ve bilim arasında verimli bir ilişki kurulabilmesi için iki farklı model önerir, bunlardan birincisi, Barbour'ın dörtlü tasnifindeki diyalog modelinin yeniden yorumlanması ile oluşturulan "Uyum" modelidir. Uyum modeli, doğal dünyanın tabiatı hakkında din ve bilimin yorumları arasında bir uyum oluşturmayı hedefler. Bilim, dine, doğal dünyanın tabiatına dair yorumları vasıtasıyla katkıda bulunurken, din, bilime, anlam arayışı konusunda katkıda bulunur.

Polkinghorne'un savunduğu ikinci model "Gelişimci" modeldir. Gelişimci model dinin her dönemde zamanın güncel bilgi muhtevası ile yeniden yorumlanarak sonraki nesillere aktarıldığını savunur. Dolayısıyla bilimin tabiatın doğasına dair

---

[436] Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.325
[437] Barbour, *When Science Meets Religion*, s.37-38; Barbour, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues,* s.105
[438] Barbour, *Issues in Science and Religion*, s.461

sunduğu bilgi muhtevası, dinin yeniden yorumlanarak geliştirilmesine katkıda bulunur. Eleştirel gerçekçilerin din tasavvuru açısından, geleneğin hayati bir önemi vardır. Dolayısıyla dinin yeniden yorumlanması ve geliştirilmesi, gelenekte öngörülen sınırların dışına çıkamaz. Böylece dinin özünden uzaklaşması ve tahrife maruz kalmasının da önüne geçilmiş olur.

3.1. Uyum Modeli

Uyum modeli doğal dünyanın tabiatına dair, bilimlerin tasviri ile dini yorumlar arasında bir mütekabiliyet ve paralellik oluşturmaya çalışan bir modeldir. Polkinghorne, Barbour'ın diyalog modeli altında sınıflandırdığı din – bilim ilişkisi tarzını, yetersiz görür ve teoloji ve bilim arasında kurulması gereken ilişkinin, disiplinler arası uyum olması gerektiğini savunur. Polkinghorne diyalogu, basitçe "din ve bilim arasında karşılıklı bilgi paylaşımının mümkün olduğunun kabulü" olarak tanımlar. Buna karşılık uyum modeli, teolojiye, doğal dünyanın tabiat ve tarihine dair, bilimin söyleyeceklerini dikkate almasını önerirken, teolojinin, bilime, anlam arayışında gerçekliğin daha derinlemesine ve daha kapsamlı bir tasvirini sunabileceğini belirtir ve ikisi arasındaki bilgi paylaşımını ve uyum arayışını zorunlu görür. [439]

Polkinghorne bilimin teolojik düşünceyi belirlememekle birlikte, güçlü bir biçimde etkilediğini ve sınırladığını iddia eder. Her teoloji metafizik bir sistem üzerine inşa edilir. Dini bir metafizik için gerekli sistemin temel planı ise, doğa bilimleri tarafından, özellikle de, fizik tarafından sağlanır. Fizik, metafiziğin muhtevasını belirlemez, ancak metafiziğin şekli, zorunlu olarak, bilimin bulguları ile sınırlanır. Polkinghorne dünyanın bilimsel ve teolojik tasvirlerinin, karşılıklı uyum çerçevesinde birbiriyle örtüşmesi gerektiğini savunur.[440] Polkinghorne gerçekliğin ve bilginin birliğine inandığını ifade eder. Eğer tek bir gerçeklik varsa ve hem teoloji, hem de bilim, aynı gerçeklikten bahsediyorsa, er ya da geç, bu ikisinin görüşleri arasında bir uyum gerçekleşecektir. Gerek teoloji, gerekse bilim, karşı karşıya bulunduğu gerçekliği açıklamak için, birbirinden farklı metotlar ve kavramlar kullanabilirler. Kullandıkları metotlar ve kavramlar, ulaştıkları neticeler arasında bazı farklılıklar da oluşturabilir.

---

[439] Polkinghorne, "Models for Relating Science and Religion", Dk. 22:45-23:50; Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s.6
[440] Polkinghorne, *a.g.e*, s.6

Ancak hakikate yaklaştıkça bu iki disiplinin gerçeklik tasvirleri arasında bir paralellik ve uyum oluşması beklenir.

Polkinghorne bugün, Hristiyan teolojisinin, kendisini güncel bilimsel görüşlere uydurması gerektiğini, özellikle de, Âdem ve Havva'nın işlediği günah karşılığında insanın dünyaya gönderilişi ve asli günah konusunun, radikal bir biçimde yeniden ele alınarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Çünkü ataları tarafından işlenen bir büyük günah karşılığında insanın cennetten kovulduğunu savunan, Agustinci insanın düşüşü yorumu, artık bugün, dünyanın tarihi hakkında bilimlerin bize aktardığı bilgilerle bir uyumsuzluk sergilemektedir. Polkinghorne, Agustin tarafından yorumlanan bu hikâyenin, günümüzdeki bilimsel bilgiler ışığında yeniden yorumlanarak insan için gerçekte ne anlam ifade ettiğinin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunur.[441]

Polkinghorne'a göre yeniden değerlendirmeyi gerektiren diğer bir konu da, dünyanın geleceği konusudur. Günümüzde dünya bilimler tarafından "nihai anlamsızlığa mahkûm" edilmiş durumdadır. "Eğer dünyanın sonuna dair umut verici bir model ortaya koyulacaksa, bu model, mutlaka sadık kullarına karşı vefalı bir Tanrının dönüştürücü gücüne dayanmalıdır." Dolayısıyla bilimler de varlığı ve hayatı anlamlandırma konusunda teolojik hakikatlerden istifade etmelidirler.[442]

Din – bilim ilişkisinde asıl sorun, bir inancın revizyonunda bilimin hangi noktaya kadar ciddiye alınması gerektiği konusudur. Din ve bilim arasında bir uyum sağlamak yeterli olacak mıdır? Yoksa bilimsel görüşlerle uyum sağlamak adına teolojiyi temelden sarsacak bir biçimde asimilasyon söz konusu olacak mıdır? yeni bilimsel gelişmeler, teolojik düşünceyi etkileme konusunda ne dereceye kadar zorlayıcıdır? Polkinghorne'un bu sorulara yanıtı, 20. yüzyıl bilimsel görüşleri ışığında revize edilmiş ve aynı zamanda da, belirgin bir biçimde kilisenin yüzyıllar boyunca gelişen doktrini ile devamlılık arz eden bir Hristiyan inancının devam ettirilebileceği yönündedir.[443]

---

[441] Polkinghorne, *a.g.e*, s.83
[442] Polkinghorne, *a.g.e*, s.83
[443] Polkinghorne, *a.g.e*, s.25

Din ve bilim arasında uyumu savunanlar, fiziki dünyanın yapısı ve tarihi hakkında bilimin tasvir ve anlatımları ile teolojik tasvir ve anlatımlar arasında bir uyum aramakla birlikte, teolojinin de, en az bilim kadar, kendi tecrübe ve kategorilerinin gerekliliklerine göre görüş ifade etme hakkının bulunduğunu savunurlar.[444] Böylece teoloji de, kendi özerk alanında, kendine özgü bilgiler üretebilir. Niyet bakımından dini ve bilimsel bilgiler arasında bir uyum arayışı bulunmakla birlikte, üretilen bilgilerin, bilimin ürettiği bilgilerle uyum içinde olması zorunlu değildir. Dini görüşlerle bilimsel görüşler arasındaki uyum, nihai hedeftir ve ancak, mutlak hakikate ulaşıldığında gerçekleşecektir. Bu nedenle uyum modeli, bilim ve teoloji arasında var olan çatışma noktalarını belli oranda yumuşatsa da, tamamen ortadan kaldırmaz. Bazı konularda teolojik tasvirlerle bilimsel tasvirler arasında uyum gerçekleşirken, diğer bazı konularda birbiriyle çatışan görüşler meşru bir biçimde öne sürülerek savunulabilir.

Polkinghorn'un uyum arayışı en ciddi meydan okuma ile Tanrı - âlem ilişkisi konusunda Tanrının dünyadaki fiillerinin yorumlanmasında karşılaşır. Polkinghorne teoloji ve bilim arasındaki uyum arayışının, kendisini Tanrı - âlem ilişkisinde nedenselliğin kesişme noktasının tespiti konusundaki yorumlarında cesur davranmaya sevk ettiğini belirtir. Gerçekten de Polkinghorne, eserlerinde güncel bilimsel teorilere oldukça fazla güvenir ve Tanrının mahiyetine dair geleneksel Hıristiyan dogmalarını yeniden yorumlayarak, özellikle fizik alanında ortaya atılan, kuantum teorisindeki atom altı dünyadaki belirsizliklerin belirlenmesi ve tabii süreçlere bilgi girdisi yapılarak varlığa yön verilmesi ile ilgili bazı bilimsel teorilerle uzlaştırmaya çalışır. Polkinghorne son zamanlarda, özellikle Tanrı - âlem ilişkisi konusunda, din ve bilim arasında giderek artan karşılıklı bilgi paylaşımının uyum modeli konusunda kendisini umutlandırdığını ifade eder [445]

3.2. Gelişimci Model

Gelişimci model bilim ve teoloji arasındaki ilişkiyi, radikal bir değişimden ziyade "sürekli bir keşif açılımı" olarak değerlendirir. Gelişimci model asırlardır devam edegelen teolojik düşüncenin farklı dönemlerde entelektüel alanda yaşanan

---

[444] Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s.86
[445] Polkinghorne, *Scientists as Theologians,* s.7

değişimlerden etkilendiğini savunur. Her nesil temel inanç esaslarını alarak kendi zamanına ve anlayışına göre yorumlar. Ve bu yorumlama sürecinde diğer sahalardan gelen bilgi muhtevasından da istifade eder. Bununla birlikte bir dinin mensupları, sadece kendi dönemlerinde yaşamakla kalamazlar, aynı zamanda geçmişteki nesillerle de diyalog halinde bulunmak zorundadırlar. Dolayısıyla din ve bilim arasında gelişimci ve aynı zamanda da geçmişle devamlılık arz eden bir ilişki kurulabilir.

Din ve bilim arasında hakikat arayışı konusunda birbirine yakın özellikler olmakla birlikte, birbirinden ayrışan özellikler de vardır. Bunlar arasında en önemlisi, teolojinin bilimde olduğu gibi "kümülâtif olarak artan" bir bilgi özellik taşımamasıdır. Bilim doğrusal olarak gelişen ve kümülâtif olarak artan bir bilgi karakterine sahiptir. Bu kümülâtif artışın bir sonucu olarak, bugün, sıradan bir bilim adamı bile, fizik alanında Newton'dan daha fazla vukufa sahiptir. Dolayısıyla bilim, her zaman, güncel bilgi ve anlayış tarzlarıyla uyum içerisinde olmak zorunda olan bir disiplindir.[446]

Polkinghorne doğa bilimlerinin güncel (*synchronic*) karakterine karşılık teolojinin (*diachronic*) tarihsel devamlılığı bulunan bir karaktere sahip olduğuna dikkat çeker. Teoloji konusu itibariyle bilimde olduğu gibi spekülasyona açık bir disiplin değildir. Bu nedenle, sadece rasyonel bilgi melekelerine dayanarak ihata edilemez. Kutsal gerçeklikle her karşılaşma, ilahi bir armağandır ve aynı zamanda emsalsiz. Bu nedenle teolog güncel bazı gelişmelerle sınırlı kalamaz. Geçmişin tecrübesine dönmek zorundadır. Bu yönüyle, 20. yüzyıl teologunun, bin yıl önce yaşamış bir teologa herhangi bir üstünlüğü yoktur. Hatta geçmişte yaşamış bazı teologlar, günümüz teologlarının hiç şahit olamayacakları, bugün artık tekrarı mümkün olmayan, hususi bazı tecrübelere de şahit olmuş olabilirler. Bu nedenle günümüz teologları her zaman geçmişin büyük teologları ile bir diyalog halinde olmak zorundadırlar.[447]

Teoloji tarihi süreçlerden soyutlanamayan bir disiplindir. Teoloji tarihsel bir disiplin olduğu için, asırlar arası diyalog, teoloji için hayati öneme sahip bir kaynaktır. Geçmişle kurulan bir diyalog, teolojiyi güncel bakış açılarının dar kalıplarından kurtararak, yeni açılımlar getirebilir ve onu özünden uzaklaştıran hataları düzeltebilir.

---

[446] Polkinghorne, *Science and the Trinity The Christian Encounter with Reality*,, s.26-27
[447] Polkinghorne, *a.g.e*, s. 27-28; Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottm up Thinker*, s. 8

Teoloji geçmiş asırlardan bize miras kalan değerli bir kaynaktır. Teoloji doğal olarak, günümüz bilimi ile diyalog halinde, günümüze uyum sağlayacak şekilde, yeniden yorumlanarak aktarılacaktır. Bilim eski teorilerin terk edilerek, yeni teorilerin geliştirilmesiyle, dolayısıyla, devrimlerle ilerlerken teoloji, mevcut anlayış tarzlarının geliştirilmesiyle ilerler. Bu nedenle Polkinghorne teolojideki değişimin "devrimci" değil "evrimci" olmak zorunda olduğunu, dolayısıyla da din ve bilim arasında kurulabilecek en uygun ilişki modelinin de gelişimci model olduğunu iddia eder.[448]

Polkinghorne gelişimci din - bilim ilişkisi modeline ise, kendi teolojisini örnek olarak gösterir. *The Faith of a Physicist* (Bir Fizikçinin İnancı) adı altında basılan Gifford konferanslarının girişinde arayışının, "20. yüzyıl anlayışıyla yeniden yorumlanmış ancak, kilisenin nesiller boyu devam ede gelen anlayışı ile uyumlu bir temel oluşturmak" olduğunu ifade eder. Polkinghorne bu türden bir din - bilim ilişkisi modelinde kullanılması gereken metotların, tecrübeden hareketle genel ilkelere ulaşmaya çalışan bir düşünme metodu olan, dipten yukarı (*bottom-up*) metot ile, tecrübeyi anlam arayışının temeli kabul eden, retrodüksiyon metodu olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ancak bu şekilde motive edilmiş bir yaklaşım, günümüzde yaşanan disiplinler arası entelektüel fikir alışverişine iştirak edebilecektir.[449]

---

[448] Polkinghorne, *Science and the Trinity The Christian Encounter with Reality*, s. 27-28; Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottm up Thinker*, s. 7-8

[449] Polkinghorne, *Science and the Trinity The Christian Encounter with Reality*, s. 28-29; Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottm up Thinker*, s. 6-8

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada eleştirel gerçekçi bilgi teorisini Arthur R. Peacocke, Ian G. Barbour, John C. Polkinghorne'un eserlerinden istifade ile din – bilim ilişkisi bağlanımda inceleyerek, geçerli ve tutarlı bir bilgi teorisi olup olmadığını araştırdık. Ayrıca, eleştirel gerçekçi bilgi teorisi çerçevesinde oluşturulan din – bilim ilişkisi modellerini inceleyerek, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin, din ve bilim arasında kurulabilecek bir ilişki için yapabileceği katkıları araştırdık. Çalışma neticesinde ulaştığımız sonuçları ve değerlendirmelerimizi beş ana başlık altında özetlemeye çalışacağız.

1. ELEŞTİREL GERÇEKÇİ BİR BİLGİ TEORİSİ

1. Eleştirel gerçekçi bir bilgi teorisi, zihinden bağımsız objektif bir gerçekliğin var olduğunu, varlığın süjenin bir tasavvuru olmadığını, algılayanın zihninden bağımsız bir varlığının bulunduğunu savunur ve bu gerçekliğin, insanın erişimine açık olduğunu, insanın, dünyanın gerçek bilgisini elde edebileceğini savunur. Gerçeklik konusundaki bu tavır, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini rölativizm, postmodernizm ve bilgi sosyolojisinin katı programından farklılaştırarak değişmezlik ve kurallılık gerektiren bilim faaliyetini mümkün ve meşru hale getirecektir.

2. Eleştirel gerçekçi bir bilgi teorisine göre gerçeklik, kavramlar, semboller, metaforlar, modeller ve teoriler vasıtasıyla, süjenin mensubiyet ilişkisi içerisinde bulunduğu belirli paradigmalar perspektifinden algılanır. Dolayısıyla, bilgi sürecinde, algılayanın muhayyilesinin yaratıcı katkısı çok önemlidir. Algı konusundaki bu tavır, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini sezgicilikten, doğrudan realizm'den ve pozitivizm'den farklılaştırmaktadır. Bu durum, sonuçta üretilen bilginin mahiyet ve değerini de etkileyecektir ve objektif bilgi idealinin yerini, toplumsal olarak doğrulanabilen ve toplumsal uzlaşı ürünü olan bir bilgi ideali alacaktır. Eleştirel gerçekçilik, bilgi konusunda objektivite idealinin tamamen reddedilmesi yerine, süjenin ve süjenin

mensubu bulunduğu bilim topluluğunun katkısını da kapsayacak bir biçimde yeniden yorumlanarak genişletilmesi gerektiğini savunur. Bu nedenle objektivite "intersübjektif test edilebilirlik" ve "evrenselliğe bağlılık" olarak yeniden yorumlanır. Objektivite konusuna getirilen bu kıstas, bilimsel araştırmalarda keyfiliğin ve araştırmacının bireysel kaprislerine göre hareket etmesinin önüne geçecektir.

3. Eleştirel gerçekçi bilgi teorisi, gerçekliği doğrulanmış bilgileri, doğru bilgi olarak kabul etmekle birlikte, doğruluğun değerini "mutlak doğru" yerine "nisbi doğru" olarak değiştirir. Dolayısıyla, bilimsel araştırmalar neticesinde ulaşılan doğrular, mutlak, değişmez doğrular değil, değişme ihtimali bulunan, nisbi doğru bilgilerdir. Bilgi ve bilgiyi ifade etme ile ilgili bu sınırlamalar, bilimsel tartışmalarda tevazuu, tanımlar konusunda ucu açıklığı ve yargılar konusunda da eleştiri ve değişime açık olmayı zorunlu kılan hususlardır. Eleştirel gerçekçiliğin bu yönü, araştırmacıyı bilgi iddiasında daha mütevazı davranmaya sevk ederek, onu bilimselcilik gibi aşırılıklara düşmekten koruyacaktır.

4. Eleştirel gerçekçi bir tabiat tasavvuru, dünyanın insan için, en azında anlaşılabilir olduğu iddiasındadır ve bilimin bize tanıttığı doğa tasavvuruna bağlı kalmaya çalışır. Bilimler, varlığı, düşükten yükseğe çıkıldıkça, karmaşıklığı artan, maddenin, farklı seviyelerdeki organizasyonu olarak tanıtmaktadır. Hiyerarşideki her seviyenin, kendine özgü bir iç mantık yapısı vardır. Dolayısıyla, hiçbir seviye, diğerine indirgenemez. Eleştirel gerçekçiler, indirgemecilikten kaçınarak, yüksek seviyelerdeki sistemlerin teori ve yasalarının, düşük seviyelerdekilerden çıkarılamayacağını iddia ederler. Dolayısıyla, yeni dünya tasavvuru, doğayı, birbirinden bağımsız objeler ve olgular yerine, her şeyin iç içe girdiği, karmaşık ilişkiler ağından oluşan bir sistem olarak tasvir etmektedir. Karmaşık sistemlerden oluşan bu yeni doğa tasavvuru, varlığın, madde veya ruh gibi, sadece belli bir çeşit töze indirgenmesini engelleyerek kendi bütünlüğü ve gerçekliği içerisinde algılanmasına katkı sağlayacaktır.

2. ELEŞTİREL GERÇEKÇİ BİR BİLİM MODELİ

1. Eleştirel gerçekçilik, bilimsel verileri, açık, seçik hakikatler olarak değil de, bilim topluluğunun üzerinde uzlaştığı kavramsal yapı ve paradigmaya bağlı veriler

olarak değerlendirir. Bilimsel veriler, bilim topluluğunun belli bir zaman dilimindeki ortak tecrübesini temsil ettiği için, ancak, bilim topluluğunun kendi paradigması içerisinde doğrulanabilir. Eleştirel gerçekçilik, bilimi, bir isim olarak değil de, bir fiil olarak, bir topluluğun, özellikle de, bilim topluluğunun bir faaliyeti olarak değerlendirir. Bilimi faaliyet olarak değerlendiren bu tavır, bilimi, bilim adamları topluluğunun faaliyetinin bir ürünü olarak değerlendirerek, gerçekliğe dair algımızın her zaman belli bilimsel paradigmalar tarafından yönlendirildiğini, dolayısıyla da, belli oranda sübjektiviteyi beraberinde taşıdığını kabul etmekte ve gerçeklik hakkında, mutlak anlamda objektif bilimsel bilgileri imkânsız hale getirmektedir.

2. Eleştirel gerçekçilik bilimsel araştırmalarda deney ve yorumun birbirinden ayrılamayacağını ve gözlemin teoriye bağlı olarak gerçekleştiğini savunur. Bilimsel gelişmeyi sağlayan şeyin, tecrübeden özenli bir biçimde çıkarımda bulunmak olmadığını, bilimsel keşiflerin daha ziyade tecrübenin yaratıcı bir biçimde yorumlanmasının bir neticesi olduğunu savunur. Dolayısıyla, bilimsel keşifleri bize garanti edebilecek, evrensel bir bilimsel metodun bulunmadığını, tümevarım ve tümdengelim gibi klasik metotların tek başlarına bize sonucu garanti edemeyeceklerini, nesnelerin, daha ziyade kendi tabiatlarına uyan bilme yollarıyla bilinebileceklerini savunur. Eleştirel gerçekçilik, metot konusunda, bilgi ve bilim tasavvuruna en uygun metot olan retrodüksiyon metodunu tercih eder. Retrodüksiyondaki doğrulama süreci, tümevarım ve tümdengelimde olduğu gibi, kurallara bağlı bir doğrulama süreci değildir. Doğruluk, daha ziyade teorinin devam etmekte olan deney, teorileştirme, araştırma sürecindeki uzun süreli başarı ve verimliliğine bağlı olarak değer kazanır. Eleştirel gerçekçiler, her ne kadar, retrodüksiyonu bilimsel araştırmalarda başarılı bir metot olarak görseler de, insan rasyonalitesinin, bilimsel metotların sınırlamalarıyla sınırlandırılamaz olduğu konusunda hemfikirdirler. Metot konusunda mantıkçı pozitivistlerin doğrulama konusunda karşılaştıkları sorun, bütün bilim felsefesini etkilemiş görünmektedir. Doğru metodun doğru sonuca götüreceği inancı terk edilerek, yerine, daha sınırlı doğrulama kıstaslarına sahip metotların tercih edildiği görülmektedir.

3. Eleştirel gerçekçi bir bilim teşebbüsü, hem mantıksal süreçlere, hem de mantığı aşan yaratıcı tahayyül gücüne ihtiyaç duyar. Bilim teşebbüsünde bireysel gayret ve özgünlük önemlidir, ancak bütün bunlar, belli bir bilim topluluğu ve gelenek içerisinde ve belli paradigmaların etkisi altında gerçekleşir. Bu nedenle, bilim faaliyeti neticesinde ulaşılan teoriler, doğruluğu garanti edilen nihai hakikatler değildir. Bilimsel teoriler değiştirilip, geliştirilebilir veya bir paradigma değişimi neticesinde terk edilebilir. Bununla birlikte, bilimsel teoriler güvenilirdir ve bilim topluluğu genellikte bazı teoriler üzerinde bir konsensüs oluşturabilir. Bilimsel bilginin bazı yönleri zamanla değişse de, genellikle büyük oranda korunarak bilimin kümülâtif gelişimine katkıda bulunur. Kuhn ve Feyerabend gibi bazı bilim felsefecileri tarafından savunulan kaotik bilim tasavvuru, bilimsel ilerlemeyi açıklama konusunda çaresiz kalmıştır. Bilimsel bilginin kümülâtif gelişimini ve bilimsel ilerlemeyi vurgulayan eleştirel gerçekçi bilim tasavvuru, bilimin başarılarını ve günümüzde teknolojinin nasıl bu noktaya ulaştığını açıklayabilecek kapasiteye sahiptir.

3. ELEŞTİREL GERÇEKÇİ BİR TEOLOJİ MODELİ

1. Eleştirel gerçekçiler teolojiyi insanın dini tecrübesinin entelektüel analizini konu edinen bir disiplin olarak tanımlarlar. Teoloji konusundaki öncelikleri, Hıristiyan geleneği ve teolojisidir. Öncelikli örnekleri ise, Tevrat ve İncil'dendir. Ancak, diğer dinlerin dini tecrübe ve inançlarına da referanslarda bulunarak din fenomenini eleştirel gerçekçi teoloji perspektifinden tahlil etmeye çalışırlar. Eleştirel gerçekçilerin teoloji tasavvuru, din ve bilimi merkeze alan bir teoloji tasavvuru olduğu için, geleneksel teolojik tartışmaları devam ettirmek yerine, geleneksel inanç ve doktrinlerin, bilimsel teorilerle uzlaştırılarak, Hristiyanlığın modern bilimle uyumlu olduğunu kanıtlamayı hedefleyen bilimsel bir teoloji tasavvurudur.

2. Eleştirel gerçekçiler, akıl ve bilimden hareket eden doğal teoloji yerine, aklı ve bilimi reddetmemekle birlikte, belli bir vahiy ve dini gelenekten hareketle, dini kaynakları ve insanın dini tecrübesini akıl ve bilimin ışığında yorumlamaya çalışan doğa teolojisini tercih edeler. Doğal teoloji, akıl ve bilimsel hakikatlerden hareketle, bilimin açıklayamadığı, varlığın ve düzenin kaynağı sorularına yanıt aramak için oluşturulan bir teolojik sistem iken, doğa teolojisi, hususi bir dini geleneğin

tecrübesinden hareketle dini doktrinlerin, günümüz bilimi ışığında nasıl yorumlanabileceği sorusuna cevap arayan bir teolojidir. Bu yönüyle, doğal teoloji ile karşılaştırıldığında, doğa teolojisi, geleneksel teolojilere daha iyi uyum sağlayabilecektir

3. Eleştirel gerçekçi bilgi teorisi, din dili ve dini metinlerin yorumlanmasında yeterli ve en uygun bilgi teorisidir. Eleştirel gerçekçi bilgi teorisi, teolojik kavram ve modellerin parçalı ve eksik olmakla birlikte zorunlu olduğunu, dahası, "Tanrı" olarak adlandırdığımız gerçeklik hakkında konuşabilmek için, tek geçerli yol olduğunu savunur. Eleştirel gerçekçilere göre evrensel bir epistemolojinin olamayacağı ve varlıkların kendi mizaçlarına uyan yollarla bilinebileceğine olan inanç, hakperest bir teolojinin inşası için zorunludur.

4. Eleştirel gerçekçi bir teoloji, dini modelleri, dini tecrübenin yorumlanmasında hayati öneme sahip metodolojik unsurlar olarak değerlendirir. Modeller, kıssalarda nesir formunda anlatılan muhteva ve ilişkileri imgelerle tasvir eder. Modeller, kavramsal olarak inançlar gibi net ifadelere sahip değildir ve sistematik açıdan onlar kadar gelişmemiştir. İnançlar, önermelerle ifade edilirken modeller, imge ve anlatım formunda ifade edilirler. Dini modellerin, bilimsel modellerden farklı olarak, kendine özgü tavır ve davranışlar ortaya çıkarma gibi yönleri de vardır. Çünkü, teorik ve pratik hedeflerinin yanında din, birey için aynı zamanda bir hayat tarzı sunar. Eleştirel gerçekçiler bu nedenle, dini modellerin hayat tanzimi ve duygusal gücü ortaya çıkarma gibi, değer yargılarını etkileme gibi, hususi bazı yönlerinin de dikkate alınması gerektiğini savunurlar. Eleştirel gerçekçiler, din dilinin metaforik yapısını da özellikle vurgularlar. Din dilinin metaforik yapısı nedeniyle ortaya çıkan epistemolojik sınırlılıkları kabul, eleştirel gerçekçi teoloji modellerini lafızcılıktan korur.

5. Eleştirel gerçekçiler bilim alanına uyguladıkları paradigmacı bakış açısını, teoloji konusunda da devam ettirirler. Bir dini paradigma içerisinde tarihsel ve toplumsal bağlam bütün düşünce ve eylem tarzlarını belirler. Bir dini paradigma içerisinde topluluğun inanç ve ritüelleri, formel kurallara uyularak değil, topluluk içerisinde devam ede gelen, geleneksel örnekler ve uygulamalar vasıtasıyla aktarılır. Bireysel görüşler ve tecrübeler topluluk içerisindeki diğer fertlerin tecrübeleriyle

karşılaştırılarak test edilir. Teolojik devrimler, bazı dini inançların yeniden yorumlanmasını ve hatta bazılarının terk edilmesini gerektiren kapsamlı değişimlere neden olabilir. Kutsal metinler zamanla değişmez, ancak onları değerlendirme yolları ve tarzları değişebilir. Bununla birlikte, bu değişimlerde dahi bir devamlılık söz konusudur. Her dönemde, kurucu lidere, kutsal metinlere ve başlangıç dönemine karşı güçlü bir bağlılık vardır. Paradigma ve dini geleneklere vurgusu, eleştirel gerçekçi teolojiyi her türlü bireysel ve keyfi yorumdan koruyarak, teolojinin bütünlük ve tutarlılığına katkıda bulunacaktır.

6. Eleştirel gerçekçiler, yeni bilimsel gelişmeler ve tarihi Hristiyan geleneği ışığında Tanrı - âlem ilişkisini yeniden yorumlayarak yeni modeller önerirler. Bunu yaparken de özellikle kuantum fiziği, kaos teorisi ve evrim teorisi gibi, bazı güncel bilimsel teorilerle, süreç teolojisinden istifade ederler. Tanrı - Âlem ilişkisinde Tanrının âleme aşkınlığı düşüncesini korumakla birlikte, varlığa içkinliğine vurgu yaparlar. Varlığı yoktan var etmesinden (*creatio exnihilo*) ziyade, yaratmaya devam ederek (*creatio continua*), varlığı devam ettirmesi ile ilgilenirler. Tanrının kendi varlığının bir parçası olan dünyaya katılımını ve onu etkilemesini, kendi tabiatı ve mahiyeti açısından olağan bir durum olarak değerlendirirler ve bu etkilemenin, doğa yasalarını çiğnemeden, atom altı dünyada bir bilgi akışı ile gerçekleştiğini; Tanrının, kozmik sistemlere bilgi girdisi yaparak yaratılış sürecini yönlendirdiğini iddia ederler. Devam eden yaratılış anlayışı dünyayı, önceden determine edilmiş bir dünya olarak değil de, belli ölçüde açık uçlu bir dünya olarak tasvir eder. Bu yeni dünya tasavvuru, klasik fiziğin determine edilmiş, kapalı evren tasavvurundan yeni fiziğin açık uçlu, kaotik evren tasavvuruna geçişin teoloji alanındaki bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Böylece, Tanrı - âlem ilişkisi, evrimci biyoloji ve kuantum fiziğinin doğa tasavvuru ile uyumlu hale getirilmiş olmaktadır. Ancak bunun, Tanrının aşkın tabiatı ve sıfatları konusunda ciddi bir maliyeti olacaktır.

7. Eleştirel gerçekçiler Tanrının insana ve doğaya özgürlük verme adına, kendi varlık ve gücünü sınırladığını savunurlar. Buna göre Tanrı, insana özgürlük vermekle, ona, iradesini kullanarak ahlaki tekâmül fırsatı sunmuştur. Tanrının doğaya verdiği özgürlük ise, evrime imkân tanıyarak varlıkların kendilerini var etmelerine izin

vermiştir. Tanrının insana verdiği özgürlük, ahlaki kötülüğü doğururken; doğaya verdiği özgürlük, doğal kötülüğü ortaya çıkarmıştır. Dünyanın evrim yoluyla yaratılması düşüncesi, geleceğin bilgisi konusunda Tanrının bilgisine bazı sınırlamalar getirmiştir. Henüz oluşmamış bir gelecek bilinemeyeceği için, eleştirel gerçekçiler bunun, Tanrının kutsal tabiatında bir eksikliğe neden olmayacağını savunurlar. Tanrı – Âlem ilişkisi konusunda Tanrının evrene aşkınlığının doğurduğu sorunlar aşılmış ve kötülük sorununa çözüm üretilmiş görünmekle birlikte bu yeni durum, Tanrının gücü ve bilgisi konusunda, Tanrının doğası ve sıfatları konusunda bazı sınırlamalar getirerek, teolojik açıdan daha büyük sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Bu yeni Tanrı tasavvuruna göre artık Tanrı, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı değil, gücü ve bilgisi sınırlı, henüz oluşmayan bir geleceği bilemeyen, zavallı bir Tanrı durumuna düşmektedir.

8. Eleştirel gerçekçiler Tanrı - âlem ilişkisi konusunda evrimci dünya tasavvurunu fazla ciddiye alırlar ve Hıristiyan teolojisi ile evrim teorisini uzlaştırmaya çalışırlar. Doğal olarak, eleştirel gerçekçilerin savunduğu evrim, yaratıcı evrimdir. Richard Dawkins ve Daniel Dannet gibi, evrimin yaratılış düşüncesine aykırı ve onu reddeden bir hakikat olduğu iddiasını savunan bazı ateist bilim adamlarıyla da sık sık polemiğe girmekten kaçınmazlar. Ancak, evrimci bir varlık ve doğa algısı semavi dinlerin ihtiyaçlarına ne kadar cevap verebilir? İşte bu noktada eleştirel gerçekçilerin ürettikleri yeni sentezler, ne bilim çevrelerini, ne de dini çevreleri pek tatmin edecek gibi görünmemektedir.

4. ELEŞTİREL GERÇEKÇİ DİN – BİLİM İLİŞKİSİ MODELLERİ

1. Eleştirel gerçekçiler hakikatin ve insanı hakikate ulaştıracak bilginin birliğine inanırlar. Buna göre hem din hem de bilim aynı hakikatin farklı boyutlarından bahsetmektedir. Bilim, hakikate doğa dünyası üzerinden yaklaşırken din aynı hakikate vahiy ve bir topluluğun dini geleneği üzerinden yaklaşmaktadır. Dolayısıyla, insanı mutlak hakikate ulaştırma hedefi güden bu iki disiplinin işbirliği yapması ve kendi sahalarında elde ettikleri sonuçları paylaşması insan için, hem doğal dünyanın hem de doğaya aşkın hakikatin bilgisine vukûfiyet yolunu açarak hakikat yolculuğunda insana rehberlik edebilecektir.

2. Eleştirel gerçekçiler, din ve bilim arasında kurulan ilişkileri, hususi bazı modeller altında tasnife tabi tutarak anlamaya ve yorumlamaya çalışırlar. Arthur R. Peacocke, din ve bilim arasında kurulan ilişkileri, sekiz farklı model altında sınıflandırır ve bu modeller arasından, din ve bilimin aynı hakikate birbiri ile etkileşerek yaklaştığını iddia eden din – bilim ilişkisi modelini savunur. Peacocke, teolojinin bir disiplin olarak bütün bilimsel disiplinlerle ilişkilendirilebilecek ilgi alanı ve bakış açısına sahip bir disiplin olduğunu savunur. Peacocke, böylesine yüksek bir pozisyonda konumlandırdığı teolojinin, konumu gereği, doğa, insan ve Tanrı ilişkisini açıklayabilmek için bilimlerin geliştirdiği güncel bilgileri ve modelleri yakından takip etmesi gerektiğini savunur. Bu nedenle, eleştirel gerçekçi bir bilim ve teoloji, kendisini hakikatin bilgisini sağlayabilecek tek kaynak olarak görmekten vazgeçmeli ve daha ziyade, hakikate etkileşerek yaklaşan disiplinler olarak konumlandırmalıdır. Peacocke'ın din – bilim ilişkisi modelindeki sorun, din ve bilim arasında öngörülen ilişkinin mahiyeti konusunda pek fazla detay sunmaması, açık uçlu ve müphem olmasıdır. Peacocke'ın kendi eserlerinde dikkatimizi çeken din - bilim ilişkisi modeli ise, daha ziyade geleneksel Hristiyan teolojisi ile süreç metafiziği arasında oluşturulan kapsamlı bir sentez ve entegrasyonu çağrıştırmaktadır. Peacocke'ın teolojisi geleneksel Hristiyan teolojisinin güncel bilimsel kavramlarla revize edilerek süreç metafiziğine uydurulmaya çalışıldığı izlenimi vermektedir.

3. Ian G. Barbour tarihi süreçte din ve bilim arasında kurulan ilişki modellerini 1. Çatışma, 2. Ayrışma, 3. Diyalog ve 4. Entegrasyon olarak tasnif eder. Barbour, bu modeller arasında, çatışma, ayrışma ve diyalog modellerini eleştirerek verimli bir din - bilim ilişkisinin, ancak, entegrasyon modeli çerçevesinde kurulabileceğini iddia eder. Barbour'un çatışma, ayrışma, diyalog ve entegrasyondan oluşan dörtlü tasnifi, tarihi süreçte din ve bilim arasında kurulan ilişkileri en iyi açıklayan ve din – bilim ilişkisi ile ilgilenenler tarafından yaygın olarak kullanılan bir tasnif biçimidir. Ancak, Barbour'ın bu modeller arasında entegrasyon modelini din ve bilim arasında kurulabilecek en uygun ilişki biçimi olarak değerlendirmesi sorunlu bir yaklaşımdır. Zira dinin bilimsel bir metafizikle entegrasyonu, onu özünden uzaklaşma ve tahrif olma durumu ile karşı karşıya bırakacaktır. Çünkü bilimin doğruları, zamanla değişen nisbi doğrulardır. Dinin bilimle entegrasyonu, bilimsel doğrulardaki değişikliklere bağlı olarak, dini inançlarda

da değişikliği zorunlu kılacaktır. Özellikle paradigma değişimini zorunlu kılan durumlarda bilim ile entegre edilmiş bir teoloji büyük zarar görecektir.

4. John C. Polkinghorne din ve bilim arasında kurulan ilişkileri iki farklı şekilde tasnife tabi tutar. Polkinghorne'un birinci tasnifi, Barbour'ın dörtlü tasnifinin yeniden düzenlenmesi suretiyle oluşturulan bir tasniftir. Polkinghorne, Barbour'ın tasnifindeki "çatışma" ve "ayrışma" modellerini olduğu gibi alır; Barbour'ın "diyalog" ve "entegrasyon" olarak adlandırdığı modelleri ise "uyum" ve "asimilasyon" olarak yeniden düzenler. Polkinghorne, bu modeller arasında, çatışma, ayrışma ve asimilasyon modellerini eleştirerek uyum modelini savunur. Uyum modeli, teolojiye, doğal dünyanın tabiat ve tarihine dair bilimin söyleyeceklerini dikkate almasını önerirken; teolojinin bilime, anlam arayışında, gerçekliğin daha derinlemesine ve daha kapsamlı bir tasvirini sunabileceğini savunur ve ikisi arasındaki etkileşimi zorunlu görür. Bununla birlikte uyum arayışı, her iki disiplinin de otonomisini ortadan kaldırmaz. Uyum modeli, teolojinin de kendi konusunun tabiatına uyan yollarla bilgi üretme hakkına saygı gösterir. Böylece teoloji de kendi özerk alanında, kendine özgü bilgiler üretebilir. Niyet bakımından dini ve bilimsel bilgiler arasında bir uyum arayışı bulunmakla birlikte, üretilen bilgilerin bilimin ürettiği bilgilerle uyum içinde olması zorunlu değildir. Dini görüşlerle bilimsel görüşler arasındaki uyum, hakikate yaklaşıldıkça artacaktır. Din ve bilim arasında mutlak uyum ise nihai hedeftir ve ancak mutlak hakikate ulaşıldığında gerçekleşecektir. Bu nedenle, uyum modeli, bilim ve teoloji arasında var olan çatışma noktalarını belli oranda yumuşatsa da tamamen ortadan kaldırmayacaktır. Gerçekliğin tasvirinde bazı konularda teolojik tasvirlerle bilimsel tasvirler arasında uyum gerçekleşirken, diğer bazı konularda birbiriyle çatışan görüşler meşru bir biçimde öne sürülerek savunulabilecektir. Polkinghorne'un bu modeli, her ne kadar din – bilim çatışmasını tamamen ortadan kaldırmasa da, incelediğimiz modeller arasında din ve bilim arasındaki ilişkiyi en iyi açıklayabilecek ve her iki disipline de hakperest davranabilecek bir din – bilim ilişkisi modelidir. Ancak, din ve bilim arasında öngörülen otonomi ve uyum alanlarının tespiti konusunda daha fazla geliştirilmeye ihtiyaç duymaktadır.

Polkinghorne'un ikinci tür tasnifi Din – Bilim ilişkisinde ilişkiyi başlatan teklifin kaynağına göre yapılan bir tasniftir. Polkinghorne bu tasnifte din ve bilim arasında kurulan ilişkileri 1. Deist, 2. Teist, 3. Revizyonist ve 4. Gelişimci olmak üzere dört farklı model halinde tasnif ederek inceler ve bunlar arasında Deist, Teist, ve Revizyonist modelleri eleştirerek Gelişimci modeli savunur. Gelişimci model, din ve bilim arasındaki ilişkiyi radikal bir değişimden ziyade, sürekli bir keşif açılımı olarak değerlendirir. Buna göre bilim, eski teorilerin terk edilerek yeni teorilerin geliştirilmesiyle, devrimlerle ilerlerken, teoloji, mevcut anlayış tarzlarının geliştirilmesiyle ilerler. Bu nedenle, teolojideki değişim, "devrimci" değil "evrimci" olmak zorundadır. Polkinghorne'un din – bilim ilişkisinde ilişkiyi başlatan teklifin kaynağına göre yaptığı bu tasnifte modeller, kişiye özel tasarlanmış modellerdir. Polkinghorne her bir model için bilim adamlarından veya teologlardan somut örnekler verir. Deist model için Paul Davies, Teist model için Ian Barbour, Revizyonist model için Arthur Peacocke örnek olarak verilirken, gelişimci model için, Polkinghorne, kendi teolojisini örnek olarak gösterir. Somut örnekler her ne kadar konunun anlaşılmasını kolaylaştırıcı bir durum ortaya çıkarsa da, tasnife konu modeller, din ve bilim arasında tarihi süreçte ortaya çıkan ilişki tarzlarını kapsamlı bir biçimde örnekleme konusunda yetersiz görünmektedir.

5. Eleştirel gerçekçiler, din ve bilim arasında her zaman kaçınılmaz olarak bir çatışmanın var olduğunu savunan çatışmacı modellere ve aralarındaki farklılıklar nedeniyle ikisi arasında keskin bir ayrımı savunan ayrışmacı modellere karşı çıkarlar ve insan için hayatı anlamlandıran bu iki temel bilgi kaynağının etkileşim, diyalog ve uyum içerisinde olması gerektiği konusunda uzlaşırlar. Eleştirel gerçekçilerin din - bilim ilişkisinde ayrıştıkları nokta ise, din ve bilimin belli metafizikler çerçevesinde entegre edilip edilmemesi konusudur. Ian Barbour ve Arthur Peacocke, din ve bilimin süreç metafiziği çerçevesinde entegre edilmesini savunurken Polkinghorne, ikisi arasında bir uyum arayışını gerekli görmekle birlikte, bu iki bilgi kaynağı arasında entegrasyona varan bir uzlaştırma teşebbüsüne, din ve bilimin otonomi ve özgünlüğünü ortadan kaldıracağı gerekçesiyle karşı çıkar.

6. Eleştirel gerçekçiler, verimli bir din - bilim ilişkisi oluşturulabilmesi için teoloji ve bilimin kavram ve kategorilerinde belli oranda revizyonu savunurlar. Teolojik ve bilimsel kavramlarda öngördükleri revizyon oranı ise, din ve bilim arasında entegrasyona yer verip vermemelerine bağlı olarak değişir. Barbour ve Peacocke, din ve bilimin süreç metafiziğine dayalı bir entegrasyonunu savunduğu için, gerek teolojik kavramlarda, gerekse bilimsel kavramlarda sonuçta ortaya çıkan revizyon oranı, din ve bilim arasındaki ilişkinin uyum ile sınırlandırılmasını savunan Polkinghorn'un teolojisine göre oldukça fazladır. Barbour ve Peacocke, dini ve bilimsel kavram ve kategoriler arasında kapsamlı bir revizyon gerçekleştirerek seküler bilim tasavvuruna pek fazla zorluk çıkarmayacak, yeni bir teolojik düşünce sistemi oluşturmaya çalışırlar ve böylece, savundukları Hristiyan teolojisini, bilimi ve aklı meşruiyetin temel kıstası olarak gören, modern düşünce sistemine entegre etmeye çalışırlar. Oluşturdukları yeni sentezler, her ne kadar Hristiyan doğmalarını konu edinse de, dogmaların yorumlanmasında kullanılan bilgi muhtevası, kaynağını genellikle evrim teorisinden ve süreç metafiziğinden alır. Barbour ve Peacocke, öncelikle süreç metafiziğini temellendirerek teslis, Tanrının İsa'da enkarnasyonu, İsa'nın yeniden dirilişi gibi Hristiyan dogmalarını süreç metafiziği üzerinden açıklamaya ve rasyonelleştirmeye çalışırlar. Süreç metafiziğine dayalı böyle bir teoloji, bir taraftan süreç metafiziğinin asimilasyonuna maruz kalırken, diğer taraftan, kendisini rasyonel olarak güçlü bir biçimde savunabilen, alternatif bilimsel metafiziklerin geliştirilmesi durumunda, süreç metafiziği ile birlikte, herhangi bir bilimsel paradigma gibi, terk edilme riskini her zaman beraberinde taşıyacaktır.

5. ELEŞTİREL GERÇEKÇİ BİLGİ TEORİSİNİN İSLÂM TEOLOJİSİNE UYGULANMASI

1. Eleştirel gerçekçi bilgi teorisi her ne kadar, Hristiyan bilim adamı ve teologlalar tarafından geliştirilmiş bir bilgi teorisi olsa da, Hristiyan teolojisine göre kurgulanmış bir bilgi teorisi değildir. Hatta, farklı eleştirel gerçekçilik ekolleri tarafından doğa bilimleri, ekonomi, hukuk, sosyoloji ve uluslararası ilişkiler gibi farklı disiplinlere de uygulanmış bir bilgi teorisidir. Dolayısıyla, İslâm düşüncesine ve teolojisine de uygulanmasında her hangi bir sakınca yoktur. Hatta, akla ve bilime değer

veren, güçlü bir entelektüel geleneğe sahip İslam düşüncesine ve teolojisine uygulanması, tahrif olmuş bir kitaba dayanan Hristiyan teolojisiniden daha olumlu ve daha tutarlı sonuçlar verebilecektir.

2. Eleştirel gerçekçi bilgi teorisi, İslam düşüncesine en önemli katkıyı müteşabih ayetlerin yorumlanması ve Tanrı – âlem ilişkisinin, yeni bilimsel gelişmeler çerçevesinde, yeniden değerlendirilmesi konusunda yapabilir. Kur'an'daki metaforik anlamlar taşıyan Allah'ın sıfatlarının ve doğaya dair tasvirlerin güncel yorumlarının yapılabilmesi için Müslüman teologun, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinden ve genel kabul görmüş güncel bilimsel bilgilerden istifadesi, hususi bir önem arz etmektedir. Eleştirel gerçekçi bilgi teorisi, geleneğe, özel bir vurgu yaptığı için, bu yöndeki bir güncelleme teşebbüsü, hem geleneksel İslam teolojisinin damgasını taşıyacak, hem de güncel bilimsel bilgilerle belli oranda uyumlu olacaktır. Bu bağlamda, John Polkinghorne tarafından geliştirilen uyum modeli, İslâm teolojisinin özüne uygun bir biçimde korunarak, bilimle diyalog kurmasına ve güncel bilimsel bulgulardan istifade ile, günümüz Müslümanlarının ihtiyaçlarını karşılayabilecek şekilde güncellenmesine katkı sağlayabilir.

3. Genel kabul görmüş bilimsel hakikatlerle uyumlu bir İslâm teolojisi, inananların düşünce dünyalarındaki çatışmayı ortadan kaldırarak, Müslümanlara kapsamlı bir İslami dünya görüşü sunabilir. Ancak, eleştirel gerçekçi bilgi teorisinin İslam teolojisine uygulanması konusunda, Kur'an'ın her türlü tahriften uzak bir biçimde Hz. Peygambere indirildiği şekliyle muhafaza edildiği gerçeği, hassasiyetle dikkate alınmalı ve bilgi teorisinde yorum alanı sınırlı tutulmalıdır. Hristiyan geleneğinden gelen eleştirel gerçekçi teologlar, kendi kitaplarının tahrife maruz kaldığı gerçeğini, en baştan kabul ettikleri için, eleştirel gerçekçi bilgi teorisini, Hristiyan teolojisine uygulamalarında, eleştirel boyutu oldukça geniş tutarak, dini metinlerin, bilimsel teorilerle uzlaştırılması konusunda hayli cüretkâr davranabilmektedirler. Dini metinlerle, bilimsel bulgular arasında bir uyum hedefleyen Müslüman teologun, otantik vahiy ürünü olarak kabul edilen Kur'an-ı Kerim söz konusu olduğunda, yorumlarında daha hassas ve titiz davranması gerekecektir.

EKLER

EK 1 ELEŞTİREL GERÇEKÇİ FELSEFE EKOLLERİ KONUSUNDA TEMEL BAŞVURU KAYNAKLARI

1. AMERİKAN ELEŞTİREL GERÇEKÇİLERİ

1. *Essays in Critical Realism, a Co-operative Study of the Problem of Knowledge*, Durant Drake, James B. Pratt, Arthur O. Lovejoy, Arthur K. Rogers, George Santayana, Charles A. Strong ve Roy Wood Sellars, London, McMillan Yayınevi, 1920

2. Roy Wood Sellars, *Critical Realism: a Study of the Nature and Conditions of Knowledge*, Chicago, Rand McNally, 1916

3. Arthur Lovejoy, *The Revolt Against Dualism*, U.S.A, The Open Court Publishing, 1930

4. Durant Drake, *Invitation to Philosophy*, Houghton Mifflin Company, 1933

2. NEO-THOMİST ELEŞTİREL GERÇEKÇİLER

1. Jacques Maritain, *Introduction to Philosophy*, New York, Continuum International Publishing Group, 2005
2. Jacques Maritain, *The Degrees of Knowledge*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1995
3. Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, Harper & Row, 1957
4. Bernard Lonergan, *Method in Theology*, Toronto, University of Toronto Pres, 1971
5. John Hick, *Christian Theology of Religions: Rainbow of Faiths*, Luisville, Westminster John Knox Pres, 1995
6. John Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York, Palgrave McMillan, 2001
7. Ernan McMullin, “A Case for Scientific Realism”, Jarret Leplin (Editör), *Scientific Realism*, Los Angeles, University of California Pres, 1984,

3. **MARKSİST ELEŞTİREL GERÇEKÇİLER**

1. Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Leeds Boks, 1975

2. Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of Contemporary Human Sciences*, Routledge, 1998

3. Roy Bhaskar, *Dialectic: The Pulse of Freedom*, Verso, 1993

4. Roy Bhaskar, *Plato Etc. Problems of Philosophy and Their Resolution, New York, Verso,1994*

5. Roy Bhaskar, *Meta-Reality*, Sage Publications, 2002

6. Roy Bhaskar, *From East to West Odyssey of a Soul*, Routledge, 2000

7. *Critical Realism: Essential Readings*, Margaret Archer, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lowson ve Alan Norrie, Routledge, 1998

8. *Transcendence Critical Realism and God*, Editörler: Margaret S. Archer, Andrew Collier ve Douglas V. Porpora, Routledge, 2004

9. Ruth Groff, *Critical Realism, Pos-tpositivism and the Possibility of Knowledge*, Routledge, 2004

10. *After Postmodernism an Introduction to Critical Realism*, Editörler, Jose Lopez ve Garry Potter, Continuum International Publishing, 2001

4. **TEOLOJİK ELEŞTİREL GERÇEKÇİLER**

Michael Polanyi:

1. "Science and Religion: Separate Dimensions or Common Ground?", Philosophy Today, 1963, Bahar Sayısı

2. *Personal Knowledge, Toward a Post – Critical Philosophy*, New York, Harper Torchbooks, 1964

3. *Science Faith and Society*, London, Geoffrey Cumberlege Oxford University Pres, 1946

Ian G. Barbour:

1. *Issues in Science and Religion*, New York, Harper Torchbook, 1966,
2. *Myths, Models and Paradigms A Comperative Study in Science and Religion*, New York, Harper & Row Publishers, 1974
3. *Religion and Science Historical and Contemporary Issues*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1997
4. *Nature, Human Nature and God*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 2002
5. *When Science Meets Religion*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 2000
6. Robert J. Russell (Ed.), *Fifty Years in Science and Religion: Ian G. Barbour and His Legacy*, Burlington, Ashgate Publishing, 2004

Arthur R. Peacocke:

1. *Theology for a Scientific Age, Being and Becoming – Natural, Divine and Human*, Minneapolis, Fortress Pres, 1993
2. *Intimations of Reality Critical Realism in Science and Religion*, Indiana, University of Notre Dame Pres, 1984
3. *Creation and the World of Science*, New York, Claredon Pres, 1979
4. *Paths From Science Towards God The End of All Our Exploring*, Oxford, Oneworld Publications, 2001
5. *Evolution the Disguised Friend of Faith?* Philedelphia, Templeton Foundation Press, 2004

John C. Polkinghorne:

2. *Belief in God in an Age of Science*, New Haven, Yale University Pres, 1998
3. *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottm up Thinker*, Mineapolis, Fortress Press, 1996
4. *Bilimin Ötesi, Daha Geniş Bir İnsani Bakış Açısı*, Ersan Devrim (Çev.), İstanbul, Evrim Yay. 2001
5. *Science and the Trinity The Christian Encounter with Reality*, Yale University Pres, New Haven, 2004
6. *Faith, Science and Understanding*, New Haven, Yale University Pres, 2000
7. *One World The Interaction of Science and Theology*, London, Templeton Foundation Pres, İkinci Baskı, 2007
8. *Exploring Reality: Intertwining of Science and Religion*, London, Yale University Press, İkinci Baskı, 2005
9. *Quantum Physics and Theology an Unexpected Kinship*, New Haven, Yale University Pres, 2007
10. *Science and Creation The Search for Understanding*, Philadelphia, Templeton Foundation Pres, İkinci Baskı, 2006
11. *Scientists as Theologians*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1996

KAYNAKÇA

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica,* BiblioLife, 2008

Archer, Margaret ve Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson, Alan Norrie, *Critical Realism: Essential Readings,* New York, Routledge, 1998

Archer, Margaret ve Andrew Collier, Douglas V. Porpora, *Transcendence Critical Realism and God,* Routledge, 2004

Aspell, Patric J. *Mediavel Western Philosophy: The European Emergence,* Washington D.C., The Council for Research in Values and Philosophy, 1999

Barbour, Ian G. *Bilim ve Din Çatışma Ayrışma Uzlaşma*, Nebi Mehdi – Mübariz Camal (Çev.) İstanbul, İnsan Yayınları, 2004

----------------. *Issues in Science and Religion,* New York, Harper Torchbook, 1966

----------------. *Myths, Models and Paradigms A Comparative Study in Science and Religion,* New York, Harper & Row Publishers, 1974

-----------------. *Nature, Human Nature and God,* London, Society for Promoting Christian Knowledge, 2002

----------------. *Religion and Science Historical and Contemporary Issues,* San Francisco, HarperSanFrancisco, 1997

----------------. *Religion in an Age of Sciece*, London, SCM Press, 1990

----------------. *When Science Meets Religion,* San Francisco, HarperSanFrancisco, 2000

Bhaskar, Roy. *A Realist Theory of Science*, New York, Verso, 2008

----------------. *From East to West Odyssey of a Soul,* New York, Routledge, 2000

----------------. *Dialectic: The Pulse of Freedom,* London, Verso, 1993

----------------. *Meta-Reality,* New Delhi, Sage Publications, 2002

----------------. *Reflections on Meta-Reality a Philosophy for he Present,* New Delhi, Sage Publications, 2002

-----------------. *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of Contemporary Human Sciences,* Routledge, 3. Baskı, 1998

Chalmers, Alan. *Bilim Dedikleri Bilimin Doğası Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme,* Hüsamettin Arslan (Çev.), Ankara, Vadi Yayınları, 1990

Cruickshank, Justin. *Critical Realism: the Difference it Makes,* Routledge, 2003

Drake, Durant. *Invitation to Philosophy,* Houghton Mifflin Company, 1933

Drake, Durant ve Arthur O. Lovejoy, James Bissett Pratt, Arthur K. Rogers, George Santayana, Roy Wood Sellars, C. A. Strong, *Essays in Critical Realism a Co-operative Study of the Problem of Knowledge,* London, Macmillan and Co., 1920

Groff, Ruth. *Critical Realism, Post-positivism and the Possibility of Knowledge,* New York, Routledge, 2004

Gula, Richard M. *Reason Informed by Faith: Foundations of Catholic Morality,* Paulist Press, 1982

Heidegger, Martin ve Thedore J. Kisiel, Thomas Sheehan, *Becoming Heidegger: on the Trail of His Early Occasional Writing,* Ilinois, Northwestern University, 2007

Hick, John H. *A Christian Theology of Religions: the Rainbow of Faiths,* Westminster John Knox Pres, 1995

-----------------. *Dialogues in the Philosophy of Religion,* Palgrave Mcmillan, 2001

Hudson, Deal Wyatt ve Matthew J. Mancini, *Understanding Maritain: Philosopher and Friend,* Macon, Mercer University Press, 1987

Jâbirî, Mohammad Âbid. (Fransızca'dan İngilizce'ye Çev. Aziz Abbasi) *Arab-Islamic Philosophy: A contemporary Critique,* University of Texas Press, 1999

Knasas, John F.X. Transcendental Thomist Methodology and Maritain's "Critical Realism", Douglas A. Ollivat (Edtitör) *Jacques Maritain and Many Ways of Knowing,* Washington D.C. The Catholic University of America Press, 2002

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition Enlarged, Chicago, University of Chicago Press, 1970

Kutluer, İlhan. *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2001

-----------------. *Modern Bilimin Arka Planı*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985

Leplin, Jarrett. (Ed.), *Scientific Realism*, Berkeley, University of California Press, 1984

La Montagne, David Paul. *Barth and Rationality Critical Realism in Theology,* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton Theological Seminary, 2001)

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding,* London, J. F. Dove, 1828

Lonergan, Bernard J. F. Method in Theology, University of Toronto Pres, 1971

----------------. Insight: A Study of Human Understanding, Harper & Row, 1957

Lopez Jose ve Garry Potter, *After Postmodernism an Introduction to Critical Realism,* Continuum International Publishing, 2001

Lovejoy, Arthur. *Revolt Against Dualism*, U.S.A, The Open Court Publishing, 1930

Lucas, George R. *The Rehabilitation of Whitehead: an Analytic and Historical Assessment of Process Philosophy,* New York, SUNNY Pres, 1989

Maritain, Jacques. *An Introduction to Philosophy,* New York, Continuum International Publishing, 2005

McCool, Gerald A. *Nineteenth-Century Scholasticism The search for a Unitary Method,* New York, Fordham University Pres, 1989

McMullin, Ernan A Case for Scientific Realism, Jarret Leplin, *Scientific Realism,* Los Angeles, University of California Pres, 1984

Moleski, Martin X. *"Polanyi vs. Kuhn: Worldviews Apart."* The Polanyi Society, http://www.missouriwestern.edu/orgs/polanyi/TAD%20WEB%20ARCHIVE/TAD33-2/TAD33-2-fnl-pg8-24-pdf.pdf (20 Mart 2010)

Niekerk, Kees Van Kooten. Critical Realism, *Encyclopedia of Science and Religion*, New York, McMillan, 2003

Niiniluoto, Ikka. *Critical Scientific Realism*, Oxford, Oxford University Press, 1999

Ozan, Ebru Deniz. Sosyal Bilimlerde Gerçekçi İlişkisel Yaklaşımın Anahatları**,** *Praksis*, Sayı.3, 2001, http://praksis.fisek.com.tr/ozan01y.php, (30 Haziran 2011)

Peacocke, Arthur. *Creation and the World of Science,* New York, Claredon Pres, 1979

----------------. *Evolution the Disguised Friend of Faith?* Philedelphia, Templeton Foundation Press, 2004

----------------. *Intimations of Reality,* Indıana, University of Notre Dame Pres, 1984

-----------------. *Paths From Science Towards God The End of All Our Exploring,* Oxford, Oneworld Publications, 2001

-----------------. (Ed.) *Sciences and Theology in the Twentieth Century,* London, Stocsfield, Oriel Pres, 1981

----------------. *Theology for a Scientific Age Being and Becoming – Natural, Divine and Human***,** Minneapolis, Fortress Pres, 1993

Peters, Ted ve Nathan Hallanger, *God's Action in Natures World: Essays in Honor of Robert John Russell,* Hampshire, Ashgate Publishing, 2006

Polanyi, Michael. *Personal Knowledge, Toward a Post – Critical Philosophy*, New York, Harper Torchbooks, 1964

-----------------. Science and Religion: Separate Dimensions or Common Ground? *Philosophy Today*, 1963 Bahar Sayısı

-----------------. Science Faith and Society, London, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Pres, 1946

Polkinghorne, John. Belief in God in an Age of Science, New Haven, Yale University Pres, 1998

----------------. *Bilimin Ötesi*, Daha Geniş Bir İnsani Bakış Açısı, Ersan Devrim (Çev.), İstanbul, Evrim Yay. 2001

-----------------. *Exploring Reality: Intertwining of Science and Religion***,** London, Yale University Press, İkinci Baskı, 2005

-----------------. *Faith, Science and Understanding*, New Haven, Yale University Pres, 2000

----------------. *One World the Interaction of Science and Theology*, London, Templeton Foundation Press, 2007

----------------. *Quantum Physics and Theology an Unexpected Kinship*, New Haven, Yale University Pres, 2007

----------------. *Quantum Theory A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Pres, 2002

----------------. "Models for Relating Science and Religion" (Konferans Video Kaydı), Süre:1:28:38, Faraday Institute, Cambridge, (06-01-2007)

----------------- *Science and Creation the Search for Understanding*, Philadelphia, Templeton Foundation Press, 2006

----------------. *Science and Providence God's Interaction with the World*, London, Templeton Foundation Press, 2005

----------------. *Scientists as Theologians*, London, SPCK, 1996

----------------. *Science and the Trinity The Christian Encounter with Reality*, Yale University Pres, New Haven, 2004

----------------. *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottm up Thinker*, Mineapolis, Fortress Press, 1996

Popper, Karl R. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, İlknur Aka, İbrahim Turan (Çev.), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, 3. Baskı

----------------. *Hayat Problem Çözmektir, Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine*, Ali Nalbant (Çev.), İkinci Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010

Patomaki, Heikki. "After Critical Realism The Relevance of Contemporary Science", *Journal of Critical Realism*, Cilt:9 No:1, Equinox Publishing, 2010

----------------. "From East To West Emergent Global Philosophies Beginnings of the end of Westen Dominance", *Theory, Culture & Society*, Cilt:19, No: 3, Sage Publications, 2002

Reichenbach, Hans. *Philosophic Foundations of Quantum Mechanics*, New York, Courier Dover Publications, 1998 (1944)

Redpath, Peter A. Etienne Gilson, *A Thomistic Tapestry: Essays in Memory of Etienne Gilson*, Rodopi, 2003

Russell, Robert J. ve Ian, G. Barbour, *Fifty Years in Science and Religion: Ian G. Barbour and His Legacy,* Ashgate Publishing, 2004

Searle, John R. *Zihin Dil Toplum*, Alaattin Tural (Çev.), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006,

----------------. *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı (Çev.), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005

Sellars, Roy Wood. A Clarification of Critical Realism, *Philosophy of Science*, Cilt. 6, Sayı. 4. (Ekim, 1939)

----------------. *Critical Realism: a Study of the Nature and Conditions of Knowledge*, Chicago, Rand McNally, 1916

----------------. *Neglected Alternatives: Critical Essays*, Bucknell University Pres, 1973

Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Jacques Maritain”, http://plato.stanford.edu/entries/maritain/ (30 Haziran 2011)

The Web Site for Critical Realism, “Roy Bhaskar Interviewed”, http://www.raggedclaws.com/criticalrealism/archive/rbhaskar_rbi.html, (30 Haziran 2011)

Verstegen, Ian. “Bhaskar and American Critical Realism”, http://ianverstegen.googlepages.com/mandelbaum, (20 Nisan 2008)

Whitehead, Alfred North. Process and Reality: an Essay in Cosmology, New York, The Free Press, 1978

----------------. Science and the Modern World, London, Cambridge University Pres, 1933